Una aproximación al campo de la Comunicación Comunitaria o de la Comunicación y Cultura Comunitaria

Oscar Magarola

1. INTRODUCCIÓN

Comunicación grupal liberadora, comunicación popular, comunicación participativa, comunicación alternativa, comunicación comunitaria, han sido (en distintos momentos y contextos históricos) las formas de designar a un conjunto de prácticas sociales y conceptualizaciones vinculadas a procesos comunicacionales y culturales.

El campo de la comunicación comunitaria (elegimos esta denominación porque finalmente parece ser la más abarcativa, tal vez la menos conflictiva, la que resume los rasgos comunes de estas experiencias y reflexiones) suele vincularse y muchas veces, casi con exclusividad, al fenómeno de las radios comunitarias. Un ejemplo de esta vinculación es que generalmente existe un cierto consenso para ubicar el origen de la comunicación comunitaria a partir de la creación de Radio Sutatenza, a finales de la década del 40 en Colombia y a partir de la vocación alfabetizadora/evangelizadora de su fundador, el padre Joaquín Salcedo. Esta radio, de perfil educativo, representa sin duda una de las significativas experiencias pioneras que hacen al historial de este campo.

Interesa, no obstante, explicitar que aquí entendemos, por comunicación comunitaria, algo más que las experiencias de “medios comunitarios” porque no entendemos a la comunicación solo como un fenómeno de mediaciones tecnológicas; cuando pensamos en la comunicación comunitaria, hacemos referencia a la capacidad que tienen los grupos, las comunidades, las organizaciones para expresar, e intercambiar sus producciones culturales y comunicacionales a partir de sus propias demandas, las formas de resolución de esas demandas, sus visiones acerca de la realidad y además, hacerlo a través de múltiples lenguajes.

Entonces *comunicación* es expresión e intercambio de la experiencia

vital de una comunidad, de un grupo humano que comparte un tiempo y un espacio dado y que en ellos producen y construyen sus formas de vida material y simbólica. La comunicación de esta experiencia vital colectiva se expresa a través de diversos lenguajes. El canto, la música, la danza son creaciones que le permiten a una comunidad compartir emociones, cogniciones que hacen a su identidad. La pintura, la escultura, la producción artesanal son las manifestaciones del espíritu de un grupo y su tiempo histórico. Las narraciones, las tradiciones orales, las teatralizaciones recuperan y resignifican los hechos relevantes de una sociedad. Estas formas de expresión/comunicación si bien son las huellas que nos permiten identificar la presencia de lo humano en la historia del planeta, siguen vigentes, aún siguen produciéndose, desplegadas y enriquecidas con nuevos aportes. No desaparecieron con las nuevas tecnologías de la información, en todo caso, además de convivir con ellas, se ven potenciadas, dando lugar a la aparición de fenómenos de convergencia multimediática y en modalidades de artes combinadas.

Insistimos en la idea de entender la comunicación como un fenómeno más amplio, mas integrador, inherente a lo humano y, por esta razón, no reductible a prácticas y experiencias vinculadas solo a las tecnologías de la información (gráfica, audiovisual o digital).

Desde esta perspectiva, para designar a nuestro campo, entonces, resultaría más representativa la denominación de **Comunicación y Cultura Comunitaria.** Hoy innumerables grupos de teatro comunitario proponen la integración, la participación de vecinos en la elaboración de guiones, escenografías y roles, con la intención de recuperar historias barriales, abordar las problemáticas locales, proponer formas de resolución a las demandas comunitarias. Grupos de artistas plásticos, muralistas, graffiteros convocan a miembros de la comunidad para participar en la toma de decisiones sobre el diseño y la elaboración de sus expresiones artísticas. Las murgas barriales, que se han multiplicado en los últimos años, son formas culturales y comunicacionales que promueven la participación de niños, jóvenes y adultos para fortalecer la identidad comunal y expresar, a través de sus cuplés, la mirada del hombre común sobre la realidad.

Entonces estas formas artísticas, que convocan y construyen de manera colaborativa, asociativa, son experiencias culturales y comunicacionales a través de las cuales circulan sentidos acerca de cómo se percibe, se vive la realidad y se ensayan respuestas comunitarias, diversas en cada contexto. Más adelante haremos referencia y realizaremos una descripción detallada de algunas de estas experiencias.

Cultura, aquí, proponemos entenderla como la presenta Rodolfo Kusch en ”La negación en el pensamiento popular”: “…consiste en una estrategia para vivir, que un pueblo esgrime con los signos de su cultura. Cultura es una política para vivir. Todo lo que se da en torno a la cultura, como ser las costumbres, el ritual mágico, la producción literaria, incluso la tecnología o la ciencia tienen que responder a esa estrategia para vivir aquí y ahora” (Kusch, 2008: 158). Desde esta perspectiva, la cultura implica la forma de poblar lo social de signos y símbolos para habitar el mundo, para estar y ser, superando el estado de desvalimiento y el sin sentido. La cultura entendida como praxis, no como objeto/cosa de estudio. En una expresión, algo pedestre pero potente, Kusch afirma que la cultura es una cuestión que “sale de las tripas”, es un habla anterior a toda lengua porque de lo que trata es de hacer comunicable la experiencia humana de un pueblo/comunidad.

En este entender, la cultura como expresión de las vivencias de ser y estar en el mundo con los otros, como la forma de poblar lo dado con sentidos comunicables y compartidos que nos permiten habitar mejor los lugares en los que estamos y somos, resulta significativo recuperar algunas afirmaciones realizadas por Alcira Argumedo, en *Los silencios y las voces en América Latina*:

> “En este despliegue inabordable de manifestaciones sociales y culturales del mundo popular en América Latina, lenguas, vestimentas, comidas, memorias, artesanías, saberes, creencias, medicinas, rituales, fiestas, danzas, músicas, ritos de iniciación, héroes, hermandades, resaltan ciertas aspiraciones y valores comunes que establecen los puntos mínimos de cohesión por encima de tales diferencias” (Argumedo, 2006: 156).

Argumedo acentúa la relevancia que tuvo, y aún tiene, la tradición oral en sus diversas formas (coplas, canciones, cuentos, poemas, leyendas) como estrategias de comunicación entre los integrantes de una comunidad. Formas de expresión que hacen posible la socialización y la transmisión de valores y

cosmovisiones construidas colectivamente.

Este despliegue, esta producción y circulación de expresiones culturales no es un fenómeno homogéneo, no tiene una única matriz, es una fusión compleja, diversa, con rasgos de integración y amalgamas, pero además, también, impregnada de tensiones y conflictividades, que remiten a los procesos histórico-políticos de nuestros pueblos americanos. Nos referimos, específicamente, a la cultura de los pueblos originarios antes de la conquista, a la conquista española/portuguesa, al mestizaje, las luchas emancipatorias, la emancipación, los intentos de neocolonización de otras potencias europeas y los procesos inmigratorios desde Europa, Asia y África. Procesos que fueron dándose de diversa manera en el seno de lo que hoy son las sociedades de los países de nuestra América, originando, entonces, prácticas culturales y comunicacionales en las que confluyen, no solo valores y tradiciones de comunidades originarias, sino también valores y tradiciones de otros pueblos.

Por consiguiente, podemos pensar la cultura y la comunicación como espacios de despliegues heterogéneos, y por ello, fascinantes y enriquecidos– en el que se expresan procesos de encuentros, de integración, de permutas y fusiones, de cohesión, de yuxtaposiciones; pero también, espacios en los que se expresan conflictos, antagonismos y resistencias.

El campo de la comunicación y cultura comunitaria porta en su desarrollo histórico una tensión aún no resuelta, vigente, aunque menos confrontativa, se trata de la discusión acerca del sentido de los conceptos: comunitario, alternativo y popular. Discusión que tuvo encendidos debates y encontró su escenario privilegiado en el ámbito académico, no fue un tema relevante en las prácticas sociales.

Hoy, el debate no está cerrado pero no es urgente y resulta más valioso identificar los rasgos comunes, que comparten las experiencias así designadas, y renunciar al intento de pretender definir/precisar con claridad y distinción la complejidad de estos fenómenos.

¿Qué comparten las experiencias designadas como comunitarias, populares y alternativas? En primer lugar, se trata de experiencias

intensamente **participativas.** Radio y televisión comunitaria, teatro comunitario, murgas, muralistas, intervenciones urbanas, centros culturales, prácticas de educación popular, tienen entre sus objetivos más caros promover la integración de los miembros de una comunidad en nombre de proyectos de recuperación de la identidad y la memoria del barrio– del compromiso con la problemática local– con la elaboración de estrategias de intervención y con el carácter festivo de la vida. En este sentido todas ellas promueven la capacidad transformadora del hombre sobre la realidad.

En segundo lugar, son experiencias **democratizadoras**. Al promover la participación de la comunidad se activa, en cada miembro, el ejercicio del derecho a la cultura y la comunicación. Las empresas de medios de información y la industria cultural, asociada a ellas, se sostienen sobre una lógica opuesta: las únicas con capacidad y derecho a producir cultura y comunicación son justamente ellas mismas; los ciudadanos solo son consumidores y espectadores. La cultura comunitaria y los medios comunitarios, al apoyarse sobre la perspectiva de la comunicación y la cultura como derechos humanos, propician el empoderamiento de la comunidad a través del ejercicio pleno y para todos de esos derechos.

El carácter participativo y democratizador de los procesos de cultura y comunicación comunitaria son parte de lo que podemos llamar la dimensión política del campo porque promover la participación popular, ejercer el derecho a producir y difundir la cultura y la comunicación, desde las comunidades, implica inexorablemente una disputa del poder frente a los grupos que, históricamente, monopolizan y concentran las producción de bienes culturales y la comunicación.

Las experiencias de cultura y comunicación comunitaria si bien se despliegan en espacios microsociales, en el contexto de comunidades generalmente (no necesariamente) territoriales, perciben y comprenden que el derecho a producir una nueva cultura y comunicación, implica también una perspectiva política macrosocial porque promover la participación y la democratización alteran las relaciones de dominación que, históricamente, han *conculcado* estos derechos de las mayorías en favor de unos pocos.

No afirmamos que necesariamente todas las prácticas culturales y comunicacionales comunitarias tienen una intencionalidad transformadora del orden social o una adscripción a algún proyecto político alterativo. Algunas son formas de expresión de intereses menos ambiciosos, más reducidos, con cierto aislamiento frente a otras experiencias, que surgen con finalidades recreativas, festivas, asociativas. Pero potencialmente, al promover espacios de producción conjuntas, son prácticas colaborativas que resisten al fenómeno de la fragmentación y la desarticulación, que tan funcionales le resultan al modelo de sociedad neoliberal. En este sentido, como promotoras de prácticas solidarias y cooperativas, frente al promocionado individualismo, estas experiencias aportan algunos rasgos de alternatividad, aunque no hagan gala de un cuidado discurso sobre la misma. El desafío esta dado, en todo caso, en la posibilidad de construir, a partir de estas experiencias, redes locales, regionales y continentales para profundizar la dimensión política, transformadora de estas prácticas.

En esta dirección, actualmente, numerosos colectivos culturales, muralistas, graffiteros, artistas urbanos y grupos de música callejeros, murgas, grupos de teatros comunitarios, centros culturales y medios comunitarios están experimentando formas de articulación para lograr incidir en las políticas públicas de los estados latinoamericanos a través de proyectos de leyes que garanticen legitimidad, difusión y sustentabilidad a las producciones colectivas populares. El proyecto de Puntos de Cultura Comunitaria, surgido en Brasil, en el año 2000, ha sido el paso inicial para lo que hoy se denomina el movimiento de “Cultura Viva Comunitaria”, conformado por una red de grupos culturales y comunicacionales integrado por 17 países de la región.

”Cultura viva comunitaria” se define como un movimiento continental formado por organizaciones y colectivos de arte, cultura y comunicación popular que privilegian la cultura como proceso que surge, vive y se recrea en las comunidades, bajo los principios de autonomía, empoderamiento y articulación para alcanzar una acción conjunta entre estados y sociedad civil, para avanzar en políticas públicas para el sector. “Cultura viva Comunitaria” representa un significativo ejemplo de construcción de una red regional de este

campo, que fue intensificando sus prácticas y su protagonismo en la escena política latinoamericana.

Si revisamos las experiencias pioneras del campo, identificamos que se pasó de un conjunto de prácticas aisladas, reducidas, a un presente con prácticas más extendidas e intensificadas. Sin duda, se trata de un proceso lento, progresivo y gradual de toma de conciencia, profundización y ampliación de derechos de las mayorías populares. Y decimos “lento y gradual”, porque es necesario no soslayar el carácter traumático que ha significado, en Latinoamérica, el ejercicio y la estabilidad de nuestra vida democrática, procesos democráticos interrumpidos, en algunos casos durante décadas, cuando los pueblos intentaron llevar adelante formas políticas de plena participación e inclusión, de distribución equitativa del ingreso, de desarrollo económico soberano y de empoderamiento de organizaciones sociales y sindicales. Nuestras democracias son toleradas mientras adopten formas delegativas, mientras sus formas de participación sean más simbólicas que reales y no pongan en peligro las relaciones de poder dominantes. Cuando los sectores populares, sus organizaciones sociales, los diversos movimientos, los sindicatos y los partidos populares se proponen la construcción de formas de democracia con participación amplia, no simulada y un modelo político que altere las relaciones de poder, las disputas y los conflictos adquieren formas más exacerbadas.

En resumen, el campo de lo que proponemos llamar Comunicación y Cultura Comunitaria integra un conjunto diverso de prácticas sociales artísticas, educativas y comunicacionales desarrolladas por grupos, organizaciones, movimientos y comunidades que construyen, a través de ellas, nuevas formas de “hacer política” en tanto constituyen experiencias participativas, democratizadoras y transformadoras, que intervienen en el espacio micro para expresar y dar respuesta a las cuestiones sociales de su tiempo histórico. Estas prácticas, al mismo tiempo, han estado y están en diálogo con teorías y corrientes de pensamiento críticas al modelo de sociedad capitalista y están vinculadas, por tanto, a perspectivas teóricas que proponen nuevas formas de

política, comunicación y cultura, alternativas al orden hegemónico.

No existe, entonces, una fecha de nacimiento de este campo, sí podemos, en cambio, ubicar en el tiempo el surgimiento de prácticas que son parte del mismo, es decir, podemos situar cronológicamente las experiencias de las primeras radios comunitarias, el nacimiento del movimiento de muralistas, las experiencias de teatro del oprimido, las prácticas de educación popular o el cine militante, entre otras. Las prácticas culturales y comunicacionales participativas y transformadoras son parte del proceso histórico de los pueblos en el intento de reafirmar su identidad comunitaria y construir formas de expresión y creación. La cultura y la comunicación son tan antiguas como la humanidad. Aún así afirmamos que las reflexiones y conceptualizaciones sobre estas prácticas históricas, las prácticas presentes y sus sentidos, son las que las han convertido en "**un nuevo campo para la intervención y la investigación**".

El texto no pretende, no podría aún si lo quisiera, desarrollar cada una de las experiencias que consideramos constitutivas del campo de la Comunicación y Cultura Comunitaria, solo haremos referencias generales a ellas y en determinadas oportunidades citaremos algunas experiencias que nos parecen relevantes y aluden, en particular, a América Latina. Aunque resulte obvia la aclaración, estas prácticas comunicacionales y culturales, populares, participativas y transformadoras, se dieron y se dan en cualquier punto del planeta y en las diversas etapas de la historia de la humanidad en las que, a las estructuras de dominación y opresión, se opusieron las fuerzas de resistencia, de liberación y recuperación de los derechos del hombre a una vida digna.

Por ello, además de afirmar el carácter político del campo, afirmamos también su carácter ético y utópico: ético en tanto se relacionan al irrenunciable compromiso por la recreación y el ejercicio de los valores humanistas, y utópico en relación a lo que el poeta y canta autor catalán Joan Manuel Serrat expresara en su tema "Utopía": "¡Ay utopía!, incorregible, que no tienes bastante con lo posible". La Comunicación y la Cultura Comunitaria representan un hacer y un pensar proyectivos, una perspectiva cultural y

comunicacional para una nueva sociedad. Como lo expresa Enrique Dussel, en *Para una política de la liberación*, “la utopía representa un horizonte lejano, que implica un posicionamiento político y una mirada esperanzadora de un futuro imaginativo en el que las cosas pueden cambiar, y sin la dimensión esperanzadora, no es posible una praxis liberadora” (Dussel, 2013: 41).

En la primera parte, de este trabajo, vamos a desarrollar las cuestiones vinculadas al origen y conformación del campo. Para ello haremos una breve mención sobre los aportes teóricos de diversas corrientes de pensamiento que dialogaron y sustentaron las prácticas. Luego haremos referencia a experiencias concretas que forman parte de la comunicación y cultura comunitaria. Intentaremos una descripción de los aspectos que hacen a la comunidad, es decir, a sus elementos constitutivos.

En la segunda parte, abordaremos la cuestión del comunicador comunitario: ¿Quiénes fueron los que animaron las primeras prácticas del campo de la comunicación y la cultura comunitaria? Llamaremos “etapa pre-institucional” del comunicador comunitario al tiempo y las acciones llevadas a cabo por los sujetos que se desempeñaron, como comunicadores (sin formación formal profesional) desde la militancia social y política, para luego analizar el rol del comunicador en la etapa que denominamos “institucional” (en correspondencia a la creación de la carrera de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Buenos Aires) y que implica la incorporación, al mundo académico, del campo de la comunicación comunitaria y la formación profesional del comunicador comunitario.

Proponemos una presentación de lo que entendemos por **Comunicación** Comunitaria: sus orígenes, las corrientes teóricas que aportaron y sustentaron sus prácticas, las experiencias (pasadas y presentes) que conforman el campo.

No será un intento de definición de lo que es la Comunicación Comunitaria, porque entendemos que la complejidad, lo polifacético del campo, la dinámica de la historia que transforma los escenarios políticos, sociales y culturales, resisten cualquier pretensión de definición. Ensayar una definición

sería reducir el fenómeno, congelarlo en una fórmula académica poco fecunda.

Ya lo hemos señalado, somos redundantes, el campo de la Comunicación y Cultura Comunitaria se constituyó y conformó a partir de aportes teóricos de diversas corrientes; de escuelas de investigación en comunicación, educación y cultura; y a partir de experiencias y prácticas políticas, sociales y culturales, que se imbricaron y se enriquecieron mutuamente.

Sólo a partir de la recuperación de estos aportes y de los escenarios espacio-temporales, que constituyen el contexto en el que surgen, es posible pensar el sentido, la vigencia, la evolución y las perspectivas del fenómeno.

La diferenciación entre aportes teóricos y prácticas es, en todo caso, un recurso didáctico. Toda práctica está (conscientemente o no) sustentada en alguna concepción, en un conjunto de supuestos, ideas, creencias; y toda teoría, por otra parte, es un intento de pensar, posicionarse, para impactar, legitimar, animar, justificar la acción de los actores sociales.

2. LOS APORTES TEÓRICOS QUE SUSTENTAN LA CONFORMACIÓN DEL CAMPO.

2.1 El Marxismo.

Es **el marxismo** la filosofía que funda una mirada crítica acerca del sistema capitalista y el modelo de relaciones sociales de producción que en él subyacen y que hacen posible su permanencia y reproducción en el tiempo. El Marxismo aporta, con rigor científico, una serie de herramientas conceptuales que permitieron y permiten entender el proceso y los dispositivos a través de los cuales una sociedad se estructura en torno a una división de clases sociales en permanente lucha, en función del antagonismo de sus intereses.

Clases sociales en las que una de ellas, la burguesía, ejerce su poder de dominación-explotación sobre la otra, el proletariado. Esta relación de

dominación-explotación, en la etapa del capitalismo moderno, es posible a partir de la conformación histórica de la clase burguesa y del proceso de apropiación, de los medios de producción, y acumulación del capital, por un lado, y de la formación del proletariado, por el otro, cuya única propiedad es la de poseer su fuerza de trabajo.

Burguesía y proletariado establecen relaciones sociales de desigualdad (las relaciones sociales de producción propias del capitalismo). La burguesía le compra al proletariado lo único que éste tiene para vender: su fuerza de trabajo. Esta relación, que se materializa y se concreta en el mercado, siempre será desventajosa para los proletarios, que a pesar de intentar que el precio por la venta de su fuerza de trabajo sea beneficioso para ellos, sus esfuerzos sucumben ante la desigual fuerza que presenta la burguesía, en tanto clase capaz de sostener el conflicto de intereses por tiempo indefinido, jugando así con la capacidad de supervivencia del proletariado.

La burguesía, en el despliegue de sus fuerzas productivas, no sólo establece las bases económicas de esta dominación a partir de la propiedad privada de los medios de producción, sino que además, crea su forma de organización política: el estado burgués.

El estado burgués se organiza de tal modo que todo el aparato político, institucional, jurídico, ideológico y cultural, resguarda y reasegura la reproducción y la perpetuidad de sus intereses de clase dominante.

Nos interesa en particular lo que tiene que ver con los aspectos ideológicos y culturales de esta dominación, en tanto ese es el aporte que nos parece, que va en dirección, a la conformación del campo; nos interesa rescatar la mirada crítica sobre ciertos dispositivos ideológicos: instituciones, como la iglesia, la escuela, la cultura, los medios, que pueden ser y son utilizados por la burguesía para legitimar y garantizar su dominación sobre la clase oprimida, haciendo que los explotados sientan su condición de tal, como algo natural y como única forma posible de estar y ser en la sociedad.

Por otra parte, Carlos Marx, en *El Capital*, ofrece una caracterización acerca de lo que debe entenderse por “mercancía” para explicar el complejo proceso de producción bajo la lógica propia del capitalismo, en donde todo

objeto se convierte en “mercancía”. Afirma Marx que el mundo capitalista es un mundo de mercancía, de vértigos de los objetos, en el que, paradójicamente, los objetos encubren, ocultan, el carácter social de la producción, es decir, el trabajo del hombre explotado que implica, por lo tanto, la producción de plusvalía.

Esta preocupación de Marx por las relaciones sociales de producción, por las formas institucionales que crea la clase dominante para asegurar y naturalizar la dominación por el mercado capitalista y el encantamiento que producen las mercancías al independizarse de su proceso de producción, sumadas a lo que dijimos sobre los dispositivos de dominación ideológicos-culturales, reiteramos, nos interesa en particular porque dará lugar, posteriormente, a los estudios que emprenderán los intelectuales integrantes de la escuela de Frankfurt y al concepto de “industria cultural” (por ellos acuñado), que permitirá abordar, críticamente, el papel que adopta la cultura y los medios en la sociedad capitalista.

El concepto de ideología es relevante para comprender los procesos culturales y comunicacionales. En este sentido, M. Harnecker intenta exponer cómo entiende el marxismo este concepto:

> “La ideología impregna todas las actividades del hombre, comprendiendo entre ellas, la práctica económica y la práctica política. Está presente frente a las obligaciones de la producción, en la idea que se hacen los trabajadores del mecanismo de producción. Está presente en las actitudes y en los juicios políticos, en el cinismo, en la honestidad, la resignación y la rebelión. Gobierna los comportamientos familiares de los individuos y sus relaciones con otros hombres y con la naturaleza. Está presente en los juicios sobre el sentido de la vida.
> La ideología está, hasta tal punto, presente en todos los actos y gestos de los individuos que llega a ser indiscernible de su experiencia vivida y por ello, todo análisis inmediato de lo vivido está profundamente marcado por la acción de la ideología” (Harnecker,1973, 96-97)

Así se intenta alertar, desde una perspectiva crítica, sobre la falsa percepción de lo real. Lo que creemos que es una percepción desnuda de las cosas, o las cosas mismas es, en síntesis, una percepción marcada por las estructuras invisibles o, al menos, no advertibles fácilmente de la ideología. Aquí, resulta más que esclarecedora la afirmación de Marx acerca de que la ideología dominante es la ideología de las clases dominantes. (Harnecker,

1973: 101)

Entonces, sin duda el marxismo es quien desentraña, quien descubre la trama oculta y naturalizada de la sociedad capitalista (aquella que hace aparecer como naturales los mecanismos que contribuyen a perpetuar la desigualdad favoreciendo la dominación de una clase sobre otra) y será la viga maestra en la que se apoyarán otros aportes relevantes. En definitiva, es el marxismo quien funda y acuña toda corriente crítica posterior

2.2 La Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica.

Tributaria de esta matriz MARXISTA será la **Escuela de Frankfurt y la teoría crítica** que reconocemos como otro de los aportes teóricos significativos.

Leo Lowenthal, uno de los miembros destacados de Frankfurt, explica que la Teoría Crítica es una visión del mundo, una perspectiva de análisis de la sociedad y no un corpus homogéneo, cerrado, totalizante. Así presentada, la Teoría Crítica se asume en su carácter dialéctico aceptando las contradicciones de la historia, resistiéndose a aceptar lo dado como natural. Herbert Marcuse– otro intelectual perteneciente a esta corriente– expresa, en *Cultura y Sociedad. Acerca del carácter afirmativo de la cultura*:

> "En el estado actual de su desarrollo, la teoría crítica muestra una vez más su carácter constructivo. Siempre ha sido más que un simple registro y sistematización de los hechos; su impulso proviene precisamente de la fuerza con que se habla en contra de los hechos, mostrando la posibilidad de mejorar frente a una mala situación fáctica.
> Al igual que la filosofía, la teoría crítica se opone al positivismo satisfecho. Pero a diferencia de la filosofía, fija siempre sus objetivos a partir de las tendencias existentes en el proceso social. Por esta razón no teme ser calificada de utópica, acusación que suele lanzarse contra el nuevo orden social (sic)" (Marcuse, 1967).

Marcuse, entonces, deja clara la posición de esta perspectiva crítica o filosofía de la negatividad, en tanto que no sólo se presenta como radicalmente racional y antipragmática, sino superadora y transformadora del orden social propio de la sociedad capitalista.

Las reflexiones de Horkheimer y Adorno en torno a la sociedad de masas

y el dispositivo diseñado para el consumo cultural serán relevantes. El concepto de “industria cultural” hace referencia al modo en que las sociedades occidentales capitalistas dilapidaron su potencial emancipador. El concepto se instituye como denuncia a un sistema orientado al consumo masivo, en el que el cine, la radio, la televisión y la prensa, forman parte del dispositivo político-ideológico destinado a garantizar la dominación de la sociedad de masas.

Horkheimer y Adorno, en *Dialéctica del Iluminismo*, reaccionan frente a lo que podemos llamar la cultura mercantilizada o la producción industrial de los bienes culturales, que conduce a la estandarización, homogeneización y la uniformidad de los sujetos. Afirman: “para todos hay algo previsto a fin de que nadie pueda escapar” (Horkheimer-Adorno, 1971: 57).

Esta producción industrial, de bienes culturales, se calza el ropaje de “democratizante”, construyendo la ilusión de abolir el privilegio de las elites de acceso a la cultura y simulando así ofrecerse como inclusiva, abierta al libre acceso.

Apariencia, solo apariencias, el hombre puede elegir a partir de opciones que ya fueron planificadas de antemano para él, por el mercado.

2.2.1 *¿Qué aportan el marxismo y la escuela de Frankfurt, entonces para la conformación del campo?*

Sin duda una **mirada crítica** acerca del dispositivo cultural y, en particular, del rol de los medios de comunicación masivos, como instrumentos, como piezas claves al servicio del orden social propio del capitalismo en sus diversas versiones.

El marxismo provee los conceptos claves para analizar cómo en las sociedades capitalistas (en las que los hombres están divididos en clases antagónicas, derivadas de su posición en el sistema productivo), los aparatos de estado y la estructura jurídico-política a través de diversas instituciones: familia, iglesia, escuela, medios de comunicación, aseguran la reproducción de la ideología de las clases dominantes, que se ejerce sobre los explotados para hacerles aceptar como natural dicha condición de explotados y, a su vez, se ejerce sobre los dominadores para permitirles entender como natural el

ejercicio de su explotación y su dominación.

La escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica sobre las bases del pensamiento marxista **focalizan** muchos de sus estudios e investigaciones **en el dispositivo cultural y comunicacional** (en particular el cine, la radio, la televisión, la publicidad) a través del concepto de industria cultural, cuestionando la lógica instrumental de los medios de comunicación de masas que hacen aparecer los intereses particulares de cierto sector o grupo, como los intereses generales de la sociedad.

2.3 Los Estudios Culturales.

Bajo la denominación de estudios culturales se encuentran una pluralidad de investigaciones y análisis sobre la cultura, los medios masivos y la recepción que nacen del seno de lo que se llamó la escuela de Birminghan a fines de los años 50-60, pero que abarca un amplio espectro de intelectuales de diversas disciplinas (historia, sociología, literatura, semiótica).

En *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre la televisión*, Alejandro Grimson y Mirta Varela explican:

> "Cualquier reconstrucción histórica de los estudios culturales sobre medios debe partir del modelo de *encoding/decoding* propuesto por Hall en los años 70. Hall proponía una doble crítica, tanto a la teoría de los efectos– que a partir del análisis de la producción, extraía conclusiones sobre las consecuencias sociales del mensaje como a la perspectiva de los usos y gratificaciones– que estudiaba al receptor individualmente y sin considerar las relaciones sociales de poder.... (sic). Hall intenta construir una conceptualización nueva del proceso ~~de~~ comunicacional de la televisión....(sic). Hall planteó que frente a los discursos mediáticos, existen tres posiciones posibles de lectura definidas por la relación entre las estructuras de significación de la producción y de la recepción que a su vez se vinculan a posiciones sociales. Cuando hay coincidencia y aceptación, la lectura es dominante. Cuando hay cierta coincidencia con los significados preferentes propuestos pero el espectador necesita adaptarla localmente, las lecturas son negociadas. En cambio, cuando la posición social del espectador se vincula a un rechazo de esos significados, la lectura es oposicional" (Grimson y Varela, 1999: 62).

Estas afirmaciones muy significativas abren el debate y más allá de acuerdos y desacuerdos, que dispararía el mismo, abre una perspectiva interesante para repensar la relación entre la emisión y la recepción. Se estaba

afirmando la existencia de cierta y/o absoluta autonomía, libertad de los sujetos frente a los mensajes televisivos.

La manera de interpretar los mensajes no es unívoca, dado que las distintas formas de interpretación dependen, en cierta medida, de la ubicación social de los receptores.

Las clases dominadas poseen ciertos códigos y competencias culturales propias (valores, representaciones, tradiciones, creencias), que permiten interpretar, de manera diferente, a los mensajes producidos por los medios.

En cierto sentido, estos estudios representan un giro copernicano con relación a la escuela de Frankfurt. La comunicación ya no es analizada desde la emisión, sino desde la recepción, y se afirma enfáticamente la existencia de un receptor activo y productor.

En esta perspectiva, ni el autor ni el texto son la única fuente de significados, se opera un cambio cualitativo importante en el circuito de producción en donde ahora el lector-receptor tiene la posibilidad y la facultad de ser productor.

El emisor pierde este carácter omnipotente y el receptor abandona el lugar de pasivo, de objeto manipulable. La comunicación ya no se reduce a un proceso lineal, unidireccional, programable y previsible en sus efectos.

La vieja imagen de reproducción incesante, pavloviana y conductista que entendía la relación medios-audiencia, como relación bipolar estática: aparatos de dominación (polo activo) frente a la pasividad de la audiencia receptora, se quiebra, se descongela dando lugar a nuevas formas posibles, dinámicas, creativas de expresiones culturales y comunicacionales.

El impacto de estos estudios en Latinoamérica y en la Argentina es sin duda fundamental y es pieza clave en la construcción de los fundamentos teórico-prácticos del campo de la Comunicación Comunitaria.

La reafirmación de la capacidad productora de sentidos de los receptores, es una invitación a hacer de ella una práctica cultural y comunicacional.

La idea de hegemonía, de Raymond Williams (*Marxismo y literatura*, 1980), como tensión entre prácticas que no deben entenderse como

dominación absoluta, da lugar a la ampliación de espacios de experiencias alternativas, contra hegemónicas. La cultura será entendida como lugar de lucha, como escenario clave de estas tensiones y las prácticas alternativas de grupos y comunidades, serán pensadas como anuncios esperanzadores del cambio social.

2.4 Teoría de la Dependencia.

Los aportes teóricos, que ofrecieron las investigaciones de Frankfurt y Birmingham, tuvieron un impacto relevante en los intelectuales latinoamericanos durante la década de los 70.

Pero en Argentina, antes que se conozcan estas investigaciones, existió una línea de pensamiento formada por un grupo de intelectuales y comprometidos militantes políticos, que conformaron la llamada corriente de pensamiento nacional y popular. Esta corriente será un factor clave (por la conmoción que provocará, con posterioridad, en los jóvenes intelectuales de la década del 60) para entender el surgimiento de la denominada **Teoría de la dependencia**.

Entre estos intelectuales de la corriente nacional y popular podemos citar a Juan José Hernández Arregui, Arturo Jauretche, Fermín Chávez, Raúl Scalabrini Ortiz, etc., de formación y adscripción marxista algunos de ellos, pero todos comprometidos con la defensa de la identidad nacional y latinoamericana y en ese sentido vinculados al movimiento nacional justicialista por considerarlo un movimiento de masas trabajadoras con potencial fuerza revolucionaria, con un histórico sentido de defensa de la identidad cultural y con una fuerte tradición de luchas antiimperialistas.

Cuando hablamos sobre la teoría de la dependencia y la presentamos como una producción de la reflexión latinoamericana, con los intelectuales argentinos que la representaron, es imposible hacer referencia a ella sin la alusión al clima de época, sin hacer mención a sus raíces y las obras de sus precursores: Juan José Hernández Arregui, en *Imperialismo y Cultura*, *Nacionalismo y Liberación y La Conciencia Nacional*; Fermín Chávez, en

Civilización y Barbarie; Arturo Jauretche, en párrafos de *Forja y la Década infame*, *El Medio Pelo* y *Los Profetas del Odio*; Raúl Scalabrini Ortiz, en pasajes de *La Política Británica en el Río de la Plata*.

En ellos pueden rastrearse las huellas que dan origen a esta corriente, a partir de sus encendidos y vigorosos planteos de denuncia de los mecanismos que el imperialismo (desde antes de nuestra independencia de 1810) puso y pone en funcionamiento para ir, lenta y progresivamente, debilitando la joven conciencia de la identidad cultural latinoamericana, e imponer otras formas culturales (primero en las elites de la oligarquía ilustrada para luego extenderla) a través de la literatura, la poesía, la música, la vestimenta, el baile, las formas políticas y sus instituciones, las costumbres en general, es decir, hacer que a la dependencia económica del Río de la Plata y de América en su conjunto, le corresponda una dependencia cultural que nos lleve a pensar, sentir, gustar y consumir, lo que al colonizador le resulta beneficioso para garantizar sus intereses imperiales en la región.

La primera edición de *Imperialismo y Cultura*, de J.J Hernández Arregui, fue en 1957, dos años después del golpe del 55, que derrocara a Perón. El libro causó un verdadero sacudimiento en el entorno cultural y académico del momento. Años después, en ocasión de la segunda edición (1964), el por entonces joven universitario y militante del partido comunista, Rodolfo Ortega Peña, fue invitado para prologar la nueva edición y en ella expresa:

> "El libro fue asimilado con distintos 'tempos' y 'formas' por los medios culturales argentinos. Los oligárquicos lo silenciaron o deformaron en el comentario. Los izquierdistas se fueron apropiando de todas sus ideas, negando cuidadosamente la paternidad. El peronismo desconfiaba del marxismo del libro. Sin advertir que, con el tiempo, sería su única posibilidad metodológica para entender y solucionar la crisis, fundada en el circunstancial triunfo del imperialismo.
> Pero todos los sectores han vivido, hasta el presente, en dependencia ideológica de "IMPERIALISMO Y CULTURA".
> Cuando un libro describe la estructura de un país colonial con valentía y profundidad, y todos los mecanismos de deformación a nivel cultural, se ha dado un paso esencial hacia la liberación del coloniaje. Los intelectuales se sienten inconscientemente reconocidos, aunque su desnudez ideológica, produzca un escozor a nivel consciente que los abrume, engendrando fantasmas que los torturan" (Hernández Arregui, 2005: 13).

El prólogo, encendido y elogioso de Ortega Peña, da cuenta de la conmoción que estas reflexiones– sobre la dependencia cultural a que hace

referencia J.J. H. Arregui– producen en los ámbitos académicos y, en particular, en los jóvenes estudiante universitarios.

En esta línea, Jorge Rivera, en su obra *La Investigación en Comunicación Social en la Argentina*, expresa:

> "Se los puede considerar, de manera indudable, como textos políticos, y de hecho cumplieron ese papel, tanto para la militancia intelectual de signo nacional como para las fuerzas de la inteligencia liberal, que trataron de descalificarlos rebajándolos al nivel de mera producción folicularia.
> Son (aunque a muchos les cueste admitirlo) verdaderos puntos de partida para una nueva epistemología, para una metodología de análisis cultural que señala los riesgos de la colonización pedagógica y propone nuevas herramientas de conocimiento y transformación de la realidad" (Rivera, 1987: 48).

Jorge Rivera sostiene que estas obras abren la discusión sobre los temas de la cultura popular, quebrando los recetarios cientificistas tradicionales en búsqueda de una gnoseología propia actuante sobre los concretos y distintivos fenómenos culturales dados en su propio marco histórico social.

En sus textos, Hernández Arregui aborda una pluralidad de cuestiones vinculadas, en particular, a la literatura del siglo XIX, a sus tendencias, a los diferentes movimientos y a la cuestión de la dependencia que tiene el artista del mercado, dentro del sistema capitalista. También reflexiona sobre la literatura argentina de ese siglo, sobre la fascinación que los intelectuales rioplatenses de los círculos culturales, mimados por la oligarquía, sienten hacia las formas estéticas del arte y la poesía de Francia e Inglaterra, del franco divorcio de estos grupos intelectuales con el país real. Analiza, a su vez, la polémica entre los de Boedo y Florida; aborda la crisis del 1929 y la caída de Yrigoyen, la ofensiva del imperialismo, la situación de la clase media porteña, el tango como reflejo social de un estado colectivo y el rol de los escritores, como R. Güiraldes, V .Ocampo, J.L Borges, E. Sábato y la posición de estos escritores frente al país y América Latina.

En sus escritos, explica no solo la revolución de 1945, el ascenso de las masas, la caída de Perón, el regreso de las políticas liberales, sino también la nueva ofensiva del imperialismo. Y en todo este recorrido centra su mirada en las instituciones, que son productoras de cultura, de bienes simbólicos, y en el esfuerzo que hacen los grupos dominante en mantener y controlar estas

instituciones, piezas claves de la política colonialista.

En este sentido afirma Hernández Arregui, en *Imperialismo y Cultura*:

> "La escuela, el periodismo, la radio, el cine, la universidad, integran el frente de la resistencia, que los grupos económicamente encumbrados oponen al cambio social. (…).
> La concentración monopólica crea la centralización de la propaganda. Estos monopolios no pueden prescindir de la opinión pública (…). Toda propaganda tiende a crear en millones de individuos condicionamientos mentales y emocionales científicamente orientados por los órganos de la opinión pública. Cuando estos automatismos prenden en la conciencia de las diversas clases sociales se convierten en creencias, en autos de fe laicos, en tendencias uniformes de la conciencia colectiva (…)" (Hernández Arregui, 2005: 37).

Estas referencias a la concentración monopólica de los medios de comunicación, a la propaganda y a la formación de la opinión pública, escritas en 1957, parecen no haber perdido vigencia frente al escenario de tensión y conflicto en el que se dirime, en la actualidad, la ley de servicios de medios audiovisuales contra los intereses de los grupos multimediáticos.

En *Nacionalismo y liberación*, otra de sus obras, J.J. Hernández Arregui escribe:

> "El colonialismo no solo es un fenómeno económico, aunque ésta sea en última instancia, la raíz de todas sus derivaciones políticas y culturales residuales. Es además, en su correlato superestructural, exacto y aberrante una colonización mental (…)". Ya se ha dicho que el colonialismo es mucho más que un fenómeno económico. Es un complejo mecanismo de vías entrecruzadas e invisibles, enderezado arteramente a la deformación, invalidez y empastelamiento mental de las clases colonizadas. Más aún, la muralla psíquica opuesta a la liberación es esa, no siempre consciente, mentalidad colonial. La colonización abarca todas las esferas, materiales y espirituales del país sometido. La representación del país que el habitante colonizado cree elaborada por su propia mente le ha sido inyectada desde afuera mediante los vasos conducentes del régimen educativo de la oligarquía extranjerizante, que es todavía, pese a su declinación histórica, como clase económica, la intermediaria política y cultural del dominio extranjero secular. Romper esa segunda naturaleza, nacida bajo el constelado mortecino de las ideas coloniales preformada por la escuela primaria y configurada por la Universidad y demás instituciones educativas, que son vehículos institucionalizados de ese colonato cultural, es una exigencia de la liberación nacional. Este colonialismo mental no ha prendido en la masa del pueblo, aunque algunos sectores obreros aburguesados, generalmente los mejores remunerados o vinculados a empresas extranjeras, hayan sido corrompidos por el imperialismo. Son las capas cultas las que lo padecen en mayor grado" (Hernández Arregui, 2005: 136-137).

En estas afirmaciones aparecen con claridad las huellas, los cimientos

de lo que dará en llamar la **teoría de la dependencia.**

Es relevante esta idea de la dependencia no solo como un hecho económico, sino como un proceso cultural complejo, incluso poco visible, a través de lo que Arregui llama los “vasos conducentes”, que estarían formados por la red de instituciones educativas y los medios de información que van inculcando, lenta y progresivamente, esta “segunda naturaleza”, una forma de ver, de representarse y de pensar a la realidad social desde la mentalidad del colonizado, impidiendo y resistiendo, de esta forma, toda posibilidad de transformación histórica.

Continúa Hernández Arregui:

> “Las metrópolis que centralizan y controlan mundialmente los medios de difusión cultural masiva apuntan, con especial e insistente coordinación, a esta congelación mental de las capas intelectuales de los países atrasados (…). Las grandes metrópolis han paralizado el progreso económico de las colonias, y a un tiempo, han plasmado el escepticismo sobre el país, típico de la mentalidad del colonizado, poniéndole ante la vista, día por día, el modelo de la superioridad extranjera en todos los órdenes. Así son ajustados, en el país colonial debajo del escaparate multicolor de los abalorios y baratijas de las metrópolis, los pilares del pensar dependiente, machacado este sentimiento por los múltiples medios cotidianos, perpendiculares y transversos de la propaganda como comunicación de masas, mediante la epidemia interrumpida de las novedades extranjeras, que no pueden nacer fuera de Europa o Estados Unidos y a las cuales, por tanto, solo cabe imitarlas: es esa cultura de imitación la que halla cabida en los grandes diarios” (Hernández Arregui, 2004: 140).

Esta última cita hace referencia al rol de los medios de difusión (véase que el autor se cuida de no llamar en ningún momento de su obra a los medios, como medios de comunicación) a los cuales les asigna esta tarea insistente de captar la adhesión de las capas intelectuales para la preservación de la cultura del consumo y de la imitación de las formas, del estilo de vida propio del modelo capitalista.

Tributaria de esta matriz de pensamiento nacional y popular, la teoría de la dependencia entonces reflexionará luego sobre la importancia de generar prácticas que lleven a recuperar la producción de cultura nacional y americanista y a estar atentos a la pluralidad de dispositivos, que desde la “industria cultural” se despliegan para vendernos los valores y las formas culturales de la ideología dominante, es decir, la de los poderes económicos dominantes.

La teoría de la dependencia profundizará las Investigaciones sobre la propiedad de los medios de comunicación, el análisis sobre los contenidos de los mensajes que ellos emiten, de la ideología que subyace en las, aparentemente, inofensivas tiras de dibujos animados y en las superproducciones que empezaban a cooptar el mercado, desde los principales centros, convertidos en monopolios de esa industria cultural (Hollywood a la cabeza).

Los aportes de estas reflexiones e investigaciones que mantienen el carácter crítico son evidentes, ya que se trata de dilucidar las consecuencias, no solo ya de la dominación y la dependencia económica de nuestros pueblos latinoamericanos, sino de la cara oculta del proyecto hegemónico: dominar culturalmente y para ello era preciso desarticular, sistemática y gradualmente, la producción cultural propia.

La teoría de la dependencia además de "denunciadora" es un llamado a una práctica militante en el campo de la cultura y la comunicación, una afirmación a la necesidad de diseñar políticas de defensa y reafirmación de las identidades nacionales y latinoamericanas.

Un texto paradigmático de esta etapa y de esta corriente es *Para leer al Pato Donald*, escrito en 1972 por Ariel Dorfman y Armand Mattelart. En el prólogo, escrito por Héctor Schmucler, se afirma:

> "En este mundo de lo cotidiano se verifica, igualmente, el papel de andamiaje jurídico-institucional reproductor de la ideología dominante, uno de cuyos instrumentos más eficaces lo constituyen los medios de comunicación de masas. En la frecuentación permanente con las ideas de la clase hegemónica de la sociedad– la que posee materialmente los medios e impone el sentido de los mensajes que emite– los hombres elaboran su manera de actuar, de observar la realidad" (Dorfman y Mattelart, 2000: 5).

Aquí se hace expresa mención al lugar privilegiado desde donde es posible realizar la tarea de dominación cultural a través de la aparente e inocua presencia de la tira de dibujos animados, del mundo de Disney.

Continúa Schmucler más adelante:

> "*Para leer al Pato Donald* tiende a develar los mecanismos específicos por los que la ideología burguesa se reproduce a través de los personajes de Disney. La lectura, que se ofrece, trasciende la opacidad de la denotación para indagar en la estructura de las historietas, para mostrar un universo de connotaciones (…). ¿Es

> preciso añadir que no se trata de tomar el caso Donald como si fuera el único enemigo? Donald es la metáfora del pensamiento burgués que penetra insensiblemente en los niños a través de todos los canales de formación de su estructura mental. Es la manifestación simbólica de una cultura que vertebra sus significaciones alrededor del oro y que lo inocenta al despegarlo de su función social. Si el capital es tal en tanto constituye una relación social, el oro acumulado por el tío Rico no tiene ninguna responsabilidad. Es neutro. El dinero no aparece como un elemento de relación entre un capitalista y la sociedad, por lo tanto pasible de injusticias (sic)" (Dorfman y Mattelart, 2000: 6).

El contexto chileno, donde surge *Para leer al Pato Donald,* define a esta obra como un instrumento claramente político, cuya finalidad consiste en denunciar la colonización cultural común a todos los países latinoamericanos.

Dorfman y Mattelart denuncian, con cierta ironía, que los personajes de Disney se han convertido en parte del acervo cultural de los hombres contemporáneos. Se han incorporado a la vida familiar y pueblan el paisaje de las escenas hogareñas. Mickey, Tribilin, Donald, el Tío Rico cuelgan de las paredes, embellecen almohadas, toallones, remeras, calendarios, señaladores (la lista sería interminable) y, a partir de esta "familiaridad", los miembros de la casa son retribuidos con la gracia de pertenecer a la gran familia del mundo de Disney, más allá de las diferencias: de los dialectos y de las creencias. De esta forma los personajes, sus valores, sus actitudes, sus prácticas y su ideología pasan a ser un puente de comunión supranacional. "Y entre tanto entusiasmo y dulzura, se nos nubla su marca de fábrica registrada".

Nos permitimos aquí, (e invitamos a una lectura atenta), hacer una cita extensa que pertenece a la conclusión del libro en cuestión, esperamos que sea motivadora para la lectura completa de la obra:

> "No es una novedad el ataque a Disney. Siempre se lo ha rechazado como propagandista del "american way of life", como un vendedor viajero de la fantasía, como un portavoz de la irrealidad. Sin embargo, aunque todo esto es cierto, no parece ser ésta la catapulta vertebral que inspira la manufactura de sus personajes, el verdadero peligro que representa para países dependientes como el nuestro**.** La amenaza no es por ser portavoz del "american way of life", el modo de vida del norteamericano, sino porque representa el "american dream of life", el modo en que los EE.UU. se sueña a sí mismo, se redime, el modo en que la metrópoli nos exige que nos representemos nuestra propia realidad, para su propia salvación (…) En definitiva ¿por qué Disney es una amenaza? Ante todo, este producto de Disneylandia, exigido y posibilitado por un gran avance industrial capitalista, es importado, junto con otros objetos de consumo, al país dependiente, que precisamente se caracteriza por

> depender de estas formas surgidas, económica e intelectualmente, en otra realidad, la central del poder. Nuestros países se caracterizan justamente por ser exportadores de materias primas e importadores de factores superestructurales, por el monocultivo y el plurifacetismo urbano. Mandamos cobre, nos llegan máquinas para sacar cobre, y claro, Coca Cola.
> Detrás de la Coca Cola esta toda una estructura de aspiraciones, pautas de comportamiento, por lo tanto de un tipo de sociedad presente y futura, y una interpretación del pretérito. Al importar el producto que se concibe, se envasa y se etiqueta (y cuyos beneficios económicos retornan al tío), afuera se importa también las formas culturales de esta sociedad, pero nunca su contenido, vale decir, los factores que permitieron su crecimiento industrial. Está históricamente comprobado que los países dependientes han sido mantenidos en esta condición por la división internacional del trabajo que los condena a coartar todo desarrollo que pudiera darle independencia económica (…).
> Este libro no ha salido de la cabeza alocada de individuos, sino que converge hacia todo un contexto de lucha para derribar al enemigo de clase en su terreno y en nuestro terreno. Esta crítica por ende no puede entenderse como anárquica. No son cañonazos al aire, como quisieran Hugo, Paco y Luis, sino otra forma de golpear, unido a todo el proceso de una potencial revolución chilena. Mientras su cara risueña deambule por las calles de nuestro país, mientras Donald sea poder y representación colectiva, el imperialismo y la burguesía podrán dormir tranquilos. Esta risa fantástica y su eco se esfumarán para dejar lugar a una mueca, solo cuando los esquemas de vida cotidiana que nos impone nuestro enemigo dejen de ser el necesario caldo de cultivo cultural en que debemos insertar a todas nuestras prácticas.” (Dorfman y Mattelart, 2000: 159-160).

Las últimas líneas del trabajo de Dorfman y Mattelart suenan como un llamamiento en dirección a la necesidad de encontrar alternativas de construcción para una cultura que respete la identidad y la vocación emancipadora de nuestros pueblos, así como la afirmación de que esas alternativas no saldrán de la voluntad individual, sino de las prácticas y el compromiso colectivo.

3. LOS APORTES DESDE OTROS CAMPOS.

3.1 La Pedagogía y las Teorías de la Educación.

Desde el campo de la educación, la aparición de las pedagogías críticas: **la teoría crítico reproductivista, la teoría desescolarista, la educación para la liberación y la educación popular** serán valiosos aportes teóricos-

metodológicos, que no tardarán en traspolarse e incidir en el campo comunicacional– y, en particular, en la formulación de reflexiones teóricas y en las prácticas del campo de la comunicación comunitaria, alternativa y popular.

3.1.1 *La Educación Popular.*

La educación popular por su lado, aporta la idea de un nuevo sujeto propio de la práctica pedagógica: el pueblo, los sectores sociales postergados, excluidos y condenados al analfabetismo.

El desarrollo social, desde esta perspectiva, tiene como condición inherente, la aplicación de políticas educativas por parte del estado que garanticen la igualdad de oportunidades y el acceso de todos al derecho a la educación. Podríamos decir que la educación popular, desde la perspectiva que nos interesa, tiene como antecedentes temporales, la década del 50 bajo la influencia del desarrollismo y de los movimientos de izquierda nacionales.

Brasil es un modelo a referenciar en el campo de la Educación Popular por las campañas de alfabetización y la educación de base. El Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB) desempeñó un papel relevante en el desarrollo de las acciones de promoción de la educación popular bajo el gobierno de Café Filho, sucesor de Getulio Vargas (luego de su suicidio).

En el ISEB confluyen varias corrientes, que intentan amalgamarse en torno de alguna base teórica común (nacionalistas, desarrollistas, marxistas y cristianos), pero que en esta etapa solo se define por acuerdos y prácticas vinculadas a la alfabetización de adultos y sectores campesinos excluidos. Esta etapa– más vinculada con las prácticas que con la teorizaciones– se extiende entre fines de los años 50 hasta mediados de la década del 60, que en Brasil coincide con el golpe militar.

Hacia 1968 el propio Paulo Freire, quien formó parte de esta historia, comienza una etapa de revisión y conceptualización, que se verá plasmada en su primera obra: *La Educación como Práctica de la Libertad*.

3.1.2 *La Teoría Crítico Reproductivista.*

Hacia finales de los años 60 y principio de los 70, un grupo de

intelectuales franceses, entre los que podemos citar: Ch. Baudelot, R. Establet, P. Bourdieau, J. C. Passeron y L. Althusser desarrollaron una serie de investigaciones sobre el papel de la escuela o, más precisamente, del sistema educativo en la conservación de las relaciones sociales dentro del orden capitalista.

Althusser se preguntaba: ¿qué se aprende en la escuela? (y ¿para qué?). A partir de aquí**,** ensayó una probable respuesta que se convirtió en premisa de los reproductivistas: en la escuela se aprende a leer, escribir, contar… o sea algunas técnicas y elementos de lo que podemos llamar la cultura general, más o menos profundizada (ciencias sociales, literatura, etc.), que serán utilizables luego en los puestos de la producción. Según el lugar que ocupen los individuos, en la estructura productiva, habrá una instrucción para los obreros, una para los técnicos, otra para los ingenieros y otra para los cuadros superiores. En la escuela, entonces, se aprenden "las reglas", podríamos añadir nosotros, las reglas del juego, es decir, de lo que debe observar, cumplir todo sujeto según el puesto que está destinado a ocupar en la división del trabajo. En otras palabras, en la escuela el sujeto aprenderá a actuar respetando las reglas del orden establecido por el sector que ejerce la dominación. A través del dispositivo escolar, lentamente y a través de la palabra, se va deslizando en contenidos curriculares (el aprendizaje de la lengua y sus reglas, el buen redactar, los roles, las órdenes, la disciplina, la historia, en fin los rituales institucionales) la reproducción de un orden social y la sumisión a la ideología propia de la clase dominante.

Conocemos el aporte relevante de Louis Althusser en el análisis de las características del Estado burgués (el poder del estado) y de sus aparatos (A.R.E. 'Aparatos Represivos de Estado' y A.I.E 'Aparatos Ideológicos de Estado') y, en este sentido, nos parece fundamental efectuar una cita de su clásico libro, referido a este tema:

> "Por esto nos creemos autorizados para ofrecer la tesis siguiente, con todos los riesgos que implica. Pensamos que el aparato ideológico de estado que ha sido colocado en posición dominante en las formaciones capitalistas maduras, como resultado de una violenta lucha de clase política e ideológica contra el antiguo aparato ideológico de estado dominante, es el aparato ideológico escolar (…). Por eso creemos tener buenas razones para pensar que detrás del funcionamiento de su aparato ideológico de estado político que

> ocupaba el primer plano, lo que la burguesía pone en marcha como aparato ideológico de estado número uno, y por tanto, dominante es el aparato ESCOLAR que reemplazó en sus funciones al antiguo A.I.E dominante, es decir la Iglesia. Se podría agregar: la pareja ESCUELA-FAMILIA ha reemplazado a la pareja IGLESIA-FAMILIA" (Sic) (Althusser, 1988: 35).

La teoría reproductivista, entonces, cuestiona a la escuela, la acusa de ser un aparato ideológico del Estado al servicio de la reproducción de las relaciones sociales de producción y reproductora de la ideología dominante, de los valores burgueses y del orden social impuesto por ellos. Desde esta perspectiva, la escuela es legitimadora de la desigualdad social y se convierte en otro de los dispositivos que aseguran la perpetuidad de las clases.

3.1.3 *La Teoría Desescolarista.*

Esta corriente está representada fundamentalmente por Ivan Illich, que irrumpe en el campo teórico de la educación, desde una posición crítica radicalizada frente a la escuela.

Illich considera a la escuela como una institución en crisis, caduca, legitimadora del orden establecido y que, por tanto, debe desaparecer si se quiere construir una nueva etapa de progreso social. Anuncia y declama entonces la necesidad de la "muerte de la escuela". En uno de sus artículos, titulado "Después de la escuela. ¿Qué?", Illich: afirma*:*

> "En todo el mundo las escuelas son empresas organizadas y concebidas de modo que copien el orden establecido, ya sea que este orden sea llamado revolucionario, conservador o evolucionista (…) (sic).
> Esta crisis es trascendente. Somos testigos del final de la edad de la escolaridad. La escuela que reinó como soberana durante la primera mitad del siglo(XX), ha perdido su poder de cegar a todos los que en ella participan de modo que no vean la divergencia que existe entre el mito igualitario al que sirve su demagogia y la justificación de la sociedad estratificada que producen sus títulos y certificados... (sic).
> La escuela es el rito de iniciación que conduce a una sociedad orientada al consumo progresivo de servicios cada vez más costosos e intangibles, una sociedad que confía en normas de valor de vigencia mundial, en una planificación en gran escala y a largo plazo, en la obsolencia continua de sus mercancías basadas en el *ethos* estructural de mejoras interminables: la conversión constante de nuevas necesidades en demandas específicas para el consumo de nuevos satisfactores (…) (sic)" (Illich,1985:10).

La alternativa frente a la desescolarización es el "aprendizaje libre" o una

“comunidad educadora” desinstitucionalizada, la conformación de redes de organizaciones, de individuos con saberes dispuestos a transmitirlos a quienes se sientan deseosos de aprenderlos. No implica la desescolarización, la eliminación de los lugares de encuentro y reunión entre maestros y alumnos, sino que por lo contrario el florecimiento y la expansión de los lugares de contacto, comparable a una red de comunicación.

3.1.4 *La Pedagogía de la Liberación.*

Desde una posición también crítica pero esperanzadora, surge la afirmación de la necesidad de otra educación, una educación liberadora, una nueva metodología que quiebre la relación educador-educando; relación que en la escuela tradicional estaría reproduciendo en el aula la relación dominador-dominado, que caracteriza las relaciones sociales del sistema capitalista.

En esta batalla la figura de Paulo Freire, que nació al calor de las prácticas de Educación Popular, es emblemática y no puede hablarse de educación para el cambio social sin hacer referencia a su fecunda producción teórica y a su compromiso permanente e inclaudicable.

La primera etapa del pensamiento freireano está influenciada por el personalismo y el existencialismo cristiano de autores, como Gabriel Marcel, Karl Jaspers y Sören Kierkegaard.

La práctica en el campo de la educación, de la animación cultural y del trabajo en comunidades de base junto a militantes de izquierda marxista en el período previo al golpe de estado del 64, fue dando lugar a un cambio en el pensamiento de Freire, cambio que se ve reflejado en su nueva obra: *Pedagogía del oprimido*.

La educación, según el pedagogo brasileño, o bien es educación para la opresión, para reproducir el orden, para la domesticación y el ajuste a una sociedad deshumanizante; o bien es una educación para la libertad, una educación crítica, problematizadora, concientizadora, capaz de desplegar todo el potencial creativo y transformador del hombre en busca de una sociedad

más justa.

En la educación tradicional (que él denomina “bancaria”) las relaciones entre educador-educando esconden las claves del dispositivo de dominación: el educador es el que sabe, piensa, decide, programa, emite; el educando no sabe, retiene, acata, acepta, recibe. La educación es así un proceso lineal, unidireccional, vertical, homogeneizador. Afirma Paulo Freire:

> “La educación debe comenzar por la superación de la contradicción educador-educando. Debe fundarse en la conciliación de sus polos, de tal manera que ambos, se hagan simultáneamente, educadores y educandos.
> En la concepción bancaria que estamos criticando, para la cual la educación es el acto de depositar, de transferir, de transmitir valores y conocimientos, no se verifica, no se puede verificar esta superación. Por el contrario, al reflejar la sociedad opresora, siendo una dimensión de la cultura del silencio, la educación bancaria mantiene y estimula la contradicción.
> De ahí que ocurra que:
> 1) El educador es siempre quien educa; el educando el que es educado.
> 2) El educador es quien sabe, los educandos quienes no saben.
> 3) El educador es quien piensa, el sujeto del proceso; los educandos son los objetos pensados.
> 4) El educador es quien habla; los educandos quienes escuchan dócilmente.
> 5) El educador es quien disciplina; los educandos quienes son disciplinados.
> 6) El educador es quien opta y prescribe su opción; los educandos quienes siguen la prescripción:
> 7) El educador es quien actúa, los educandos son aquellos que tienen la ilusión de que actúan en la actuación del educador.
> 8) El educador es quien escoge los contenidos programáticos; los educandos, a quienes jamás se escucha, se acomodan a él.
> 9) El educador identifica la autoridad del saber con su autoridad funcional, la que opone antagónicamente a la libertad de los educandos. Son éstos quienes deben adaptarse a las determinaciones de aquel.
> 10) Finalmente, el educador es el sujeto del proceso, los educandos, meros objetos.
> No es de extrañar, pues que en la visión bancaria de la educación, los hombres sean vistos como seres de la adaptación, del ajuste (…) (sic) Cuanto más se les imponga pasividad, tanto más ingenuamente tenderán a adaptarse al mundo en lugar de transformar. Tanto más tienden a adaptarse a la realidad parcializada en los depósitos recibidos.
> En la medida en que esta visión bancaria anula el poder creador de los educandos o lo minimiza, estimulando así su ingenuidad y no su criticidad, satisface los intereses de los opresores” (Freire, 1998: 73-75)

La pedagogía liberadora debe romper con estos supuestos, con estas

prácticas y proponer nuevas metodologías, nuevas didácticas apoyadas en el convencimiento de que todos poseemos saberes y que el aprender es un proceso de intercambio e interacción colectiva, de producción de conocimientos no para almacenar memorísticamente, sino para transformar la realidad.

Estas ideas de diálogo, de multidireccionalidad, de circulación de la palabra, de intercambios de saberes, de participación plena de los sujetos en el proceso de aprendizaje, de horizontalidad, de necesidad de superar la polaridad educador/educando (emisor/receptor) para pensar, en cambio, que todos aprenden de todos; esta forma de entender la realidad social como una construcción histórica y no como un orden natural, tendrán un influencia fundamental en las múltiples experiencias de comunicación popular, comunitaria, alternativa, que intentan construir un nuevo modelo, superador al de las formas unidireccionales y homogeneizantes, propias de los medios masivos de información.

3.1.5 *La Teología de la Liberación.*

La teología de la liberación (al igual que el resto de las corrientes y escuelas ya citadas) no tiene una fecha de nacimiento; es el resultado de un proceso gradual de maduración en el pensamiento y la reflexión de numerosos sectores de la comunidad cristiana, que se fueron gestando a la luz de los acontecimientos y de los desafíos del contexto histórico.

Son múltiples los antecedentes, pero sin duda la convocatoria a la realización del Concilio Vaticano II, realizada por el Papa Juan XXIII, a principios del año 1959 (que inicia sus sesiones en 1962) para el “aggiornamiento” o sea la modernización y la revisión de aspectos teológicos, litúrgicos y pastorales; es un hecho clave que favorece a los sectores progresistas conformados por los representantes del clero latinoamericano, que habían impuesto, en la agenda de temas religiosos, el problema de la justicia social y el desarrollo económico.

A principio de los años 60 surge en Francia una experiencia relevante

(que se replicará y multiplicará en América y Argentina): “los curas obreros”. Un grupo de sacerdotes que se desempeñaban como operarios en fábricas, compartiendo las mismas condiciones de trabajo que el resto de los trabajadores. Esta experiencia se inicia en la Argentina, en 1963, con la llegada del padre Francisco “Paco” Huidobro, quien a poco de su arribo a Buenos Aires se incorpora en los talleres de la fábrica Indupar en Valentín Alsina. Lentamente se suman más sacerdotes argentinos a esta experiencia. La participación en las luchas de reivindicación gremial, y en particular el liderazgo de Huidobro, terminan con su despido, y como consecuencia de este hecho se produce la adhesión de otros sacerdotes que firman un documento de solidaridad con los despedidos. Entre los firmantes se encontraba el joven cura Carlos Mujica. Posteriormente el grupo de curas formarán el “Movimiento de Curas Para El Tercer Mundo”. La influencia de las teorías críticas ya expuestas, el análisis de las condiciones del subdesarrollo y dependencia de los países del tercer mundo, la constatación irrefutable de grandes masas sometidas a condiciones infrahumanas de explotación en nuestros países, no tardó en impactar seriamente en sectores de la Iglesia institucional latinoamericana.

Comunidades religiosas, sacerdotes, pastores, obispos, teólogos, reflexionaron acerca del papel de la Iglesia frente a ese contexto: ¿cuál es el compromiso que debe asumir el cristianismo frente a los signos de estos tiempos?

En primer lugar, la denuncia. La iglesia no puede permanecer en silencio, sería cómplice frente a un sistema de injusticias que atenta y lesiona la dignidad humana; sería una traición a sus valores, al núcleo duro de la cosmovisión cristiana.

En segundo lugar, el anuncio. La iglesia declara que el reino de Dios debe empezar a construirse aquí, en la tierra.

En 1964 muere en combate el sacerdote colombiano Camilo Torres, uno de los fundadores del Ejército Revolucionario de Liberación.

En 1966, Juan García Elorrio funda *Cristianismo y Revolución*, una revista en la que escribían: Eduardo Galeano, John William Cooke, Raimundo Ongaro, Rubén Dri, Emilio Jáuregui, entre muchos otros intelectuales

destacados y que ejerció una decisiva influencia en la formación de muchos jóvenes militantes sociales de la época.

Nadie, que se considerase cristiano, podía permanecer pasivo frente a la injusticia, a la violencia, a la opresión de la que son víctimas millones de hermanos.

Pero uno de los acontecimientos relevantes para la consolidación de la corriente de la Teología de la liberación es la convocatoria a la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). Los obispos latinoamericanos reunidos en Colombia, en 1968 (en conferencia episcopal), elaboran “el Documento de Medellín”. El documento incluye un diagnóstico de la situación de los países del tercer mundo, la enumeración y análisis de las causas que llevaron a esta situación, considerada deshumanizante e intolerable, por lo que propone nuevas líneas pastorales y afirma la opción por los pobres.

Así se expedían los obispos en la introducción del Documento:

> "América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los prenuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo (…) (Sic).
> El hecho de que la transformación a que asiste nuestro continente alcance con su impacto la totalidad del hombre se presenta como un signo y una exigencia" (Documentos Finales de Medellín, 1970: 17-18).

El documento de Medellín utiliza un lenguaje claro, sin ambigüedades, podría decirse duro, muy pocas veces visto en la forma de expresarse de la jerarquía eclesiástica pero la situación así lo ameritaba. El silencio y la ambigüedad ya no podían entenderse como distanciamiento de lo temporal o neutralidad sino como complicidad, y complicidad con todo aquello que resultaba opuesto a los valores evangélicos.

En el Capítulo II, sobre la situación latinoamericana y la paz, bajo el

subtítulo: Tensiones internacionales y neocolonialismo externo, los obispos escribían:

> "Nos referimos aquí, particularmente, a las consecuencias que entraña para nuestros países su dependencia de un centro de poder económico, en torno al cual gravitan. De allí resulta que nuestras naciones, con frecuencia, no son dueñas de sus bienes ni de sus decisiones económicas. Como es obvio, esto no deja de tener sus incidencias en lo político, dada la interdependencia que existe entre ambos campos.
> Nos interesa subrayar especialmente dos aspectos de este fenómeno.
> ~~p9~~ Aspecto económico. Analizamos sólo aquellos factores que más influyen en el empobrecimiento global y relativo de nuestros países, constituyendo por lo mismo una fuente de tensiones internas y externas.
> Distorsión creciente del comercio internacional. A causa de la depreciación relativa de los términos del intercambio, las materias primas valen cada vez menos con relación al costo de los productos manufacturados. Ello significa que los países productores de materias primas– sobre todo si se trata de monoproductores– permanecen siempre pobres, mientras que los países industrializados se enriquecen cada vez más. Esta injusticia, denunciada claramente por la *Populorum progressio* malogra el eventual efecto positivo de las ayudas externas; constituye, además, una amenaza permanente para la paz, porque nuestros países perciben cómo 'una mano les quita lo que la otra les da'.
> Fuga de capitales económicos y humanos. La búsqueda de seguridad y el criterio de lucro individual llevan a muchos miembros de los sectores acomodados de nuestros países a invertir sus ganancias en el extranjero. La injusticia de este procedimiento ha sido ya denunciada categóricamente por la *Populorum progressio*. A ello se le agrega la fuga de técnicos y personal competente, hecho tan grave como la fuga de capitales, o acaso más, por el alto costo de la formación de profesionales y el valor multiplicador de su acción.
> Evasión de impuestos y fuga de ganancias y dividendos. Diversas compañías extranjeras que actúan en nuestros medios– también algunas nacionales– suelen evadir con sutiles subterfugios los sistemas tributarios establecidos. Comprobamos también que a veces envían al extranjero las ganancias y los dividendos sin contribuir con adecuadas reinversiones al progresivo desarrollo de nuestros países" (Documentos Finales de Medellín, 1970: 44-45).

El impacto de esta declaración es explosivo. No solo por sus contenidos, sino también por el lenguaje directo y el uso de términos sociológicos, como clase, explotación, alienación, opresión, liberalismo, marxismo, ideología, etcétera.

Por lo expuesto hasta aquí, se reconoce el aporte del documento a la construcción de un nuevo orden social y al compromiso en la lucha por la liberación de los pueblos del Tercer Mundo pero, además, en relación al campo específico de la comunicación comunitaria, Medellín es un llamado al

fortalecimiento de las experiencias comunitarias y, en particular, una invitación a participar activamente en la producción de medios de comunicación (el último capítulo es dedicado en su totalidad a la cuestión de los medios de comunicación).

Pocos textos hacen tan frecuentes y recurrentes referencias a la "comunidad" y a lo "comunitario" como estrategia clave para el fortalecimiento de la participación y los lazos solidarios, la elucidación de los problemas y las demandas, la planificación de las acciones en la construcción de una nueva sociedad.

Dicen los obispos latinoamericanos:

> "Hacer que nuestra predicación, catequesis y liturgia, tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria del cristianismo, formando hombres comprometidos en la construcción de un mundo de paz (…) (sic). Invitar también a las diversas confesiones y comuniones cristianas y no cristianas a colaborar en esta fundamental tarea de nuestro tiempo (…) (sic).
> Alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia.
> Para los cristianos tiene una importancia particular la forma comunitaria de vida, como testimonio de amor y de unidad.
> No puede, por tanto, la catequesis limitarse a las dimensiones individuales de la vida. Las comunidades cristianas de base, abiertas al mundo e insertadas en él, tienen que ser el fruto de la evangelización, así como el signo que confirma con hechos el Mensaje de Salvación" (Documentos finales de Medellín, 1970: 115-116)

Podemos inferir que un aporte relevante realizado por la teología de la liberación y por el documento de la CELAM en Medellín (además de enfatizar la importancia de la formación y las nuevas prácticas en comunicación para el cambio social) es la centralidad que adquiere la idea de "participación comunitaria". El documento promueve y legitima la acción de las "comunidades eclesiales de base" (CEBs). La experiencia de las "comunidades eclesiales de base" surge sobre los años 60 y está muy vinculada a las experiencias alfabetizadoras de Paulo Freire, al trabajo en pequeños grupos (círculos de cultura) en los que el aprender es concebido como un proceso dialógico, democratizador, horizontal, crítico, liberador y que conduce a la praxis transformadora. Espacios de toma de la palabra, de intercambio, de

comunicación en torno a los hechos relevantes de experiencias y vivencias de una comunidad, en particular vinculadas a los sectores populares.

José Marins, sacerdote brasileño, vinculado a la teología de la liberación y uno de los promotores de estas experiencias, es el autor de ”*Comunidades Eclesiales de Base”* (1975) y allí sostiene que las CEBs no son sucursales de la iglesia parroquial, sino que representan un nuevo concepto de iglesia participativa al servicio de las necesidades de cada comunidad. La comunidad eclesial de base es el encuentro de los vecinos, de los hombres y mujeres del pueblo que tienen el desafío y la posibilidad de reflexionar participativamente sobres las situaciones de opresión que viven en sus contextos, reflexionar sobre la función del cristiano frente a ellas, pensar críticamente qué ha hecho la iglesia frente a estas situaciones, articular con las personas, movimientos y asociaciones, que llevan adelante acciones superadoras, liberadoras de la condiciones opresivas; asumir la misión de denunciar la injusticia y anunciar la construcción de un nuevo orden. En este sentido, Marins planteará que para la construcción de una “Comunidad Eclesial de Base” no hay fórmula ni receta prescriptiva. Se parte de donde se puede, de lo ya existe en la comunidad, con tal que se sepa a dónde se quiere llegar, porque la comunidad de base prioriza la utopía frente al pasado, la reflexión crítica frente al dogma, lo social por sobre lo individual.

Las experiencias de las “comunidades eclesiales de base” se fueron multiplicando en latinoamérica y tuvieron un importante desarrollo en Brasil particularmente. La comunicóloga Regina Festa hace interesantes reflexiones sobre el rol de la iglesia brasileña en estos años que van desde 1960/64 (pre-dictadura) hasta con posterioridad al golpe del 64, en ellos además de las CEBs, se fomenta la creación de un conjunto de organizaciones de promoción y desarrollo (vinculada a las problemáticas sindicales, a los derechos campesinos sobre las tierras, a los pueblos originarios), que además se caracterizaron por ser productoras de contenidos (en formato gráfico: folletos, cartillas, láminas; en formato audiovisual: audiovisuales, películas, programas de radio) que eran utilizados para promover, la educación, la comunicación y la cultura popular.

Por último, volvemos a hacer referencia al Documento de Medellín para reafirmar que el capítulo final está plenamente dedicado a los medios de comunicación social, allí se enfatizan el rol clave que éstos representan en los procesos de transformación social y política de América latina y señalan la necesidad de capacitación de estudiantes, profesionales, sacerdotes y laicos militantes. Estas líneas pastorales serán luego decisivas y explican el desarrollo de experiencias gráficas, televisivas y, sobre todo, radiofónicas en diversas comunidades de América y el tercer mundo, baste recordar que en 1972 se crea ALER (Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica) que, en un principio, nucleaba a todas las experiencias de radios comunitarias cristianas para asesorar, capacitar, articular y promover en cuestiones específicas y, con posterioridad, aún hoy, ALER congrega a todo tipo de radios que solicitan y participan de esas capacitaciones y asesorías en los temas comunicacionales/radiofónicos.

Años después, exactamente en 1979, en Puebla (México), los obispos reunidos vuelven a expedirse sobre Latinoamérica elaborando "el Documento de Puebla". En él se refrenda la línea pastoral definida en Medellín y se hace mención explícita al rol de los medios de comunicación de baja potencia que surgen como formas autogestivas para defender las identidades y los intereses comunitarios.

4. LOS APORTES DE EXPERIENCIAS Y PRÁCTICAS SOCIALES EN LA CONFORMACIÓN DEL CAMPO.

Estos aportes incluyen una pluralidad de producciones y de todas ellas, la que parece tener el mérito de ser considerada como fundacional es una experiencia de radio, sin fines comerciales y sin intención de medio masivo. Nos referimos a la experiencia, pionera en el campo, de "Radio Sutatenza", fundada en 1947, en Colombia por el padre Joaquín Salcedo.

Radio Sutatenza se fundó pensada como radio educativa y

evangelizadora, es decir, buscaba llegar a los campesinos colombianos, hablarles a ellos y desde ellos, respetando sus identidades lingüísticas y culturales, sus costumbres, sus tradiciones y desde allí dar respuestas a las necesidades, trasmitiendo contenidos educativos y difundiendo, al mismo tiempo, los valores cristianos.

Además de Sutatenza, las radios mineras en Bolivia, creadas en 1953 (entre las que se distingue "la Voz del Minero"), son parte de esta etapa fundacional, de uso de medios sin fines comerciales ni propagandísticos, alejadas de las formas estandarizadas y homogeneizantes de los medios masivos. Las radios mineras fueron producidas y conducidas no por profesionales de los medios, sino por los nuevos actores sociales que asumían su derecho a la comunicación y encontraban en el medio radial una forma de expresión y de defensa de sus derechos como trabajadores del socavón, además de hacerlo desde sus propias identidades (lingüísticas, culturales, de clase, etcétera).

En estas experiencias, el "nuevo sujeto" que asumía su derecho a la comunicación, (campesinos, mineros, trabajadores en general, hombres y mujeres analfabetos) es el "sujeto popular", que históricamente había estado al margen del consumo de bienes culturales y de la producción de los mismos, pero que ahora se asumía como sujeto activo, productor de prácticas y de nuevas formas– y por lo tanto transformador–, en las que sí podían reconocerse.

La Voz de los Mineros representaba justamente eso, una práctica y un proceso por el cual se hacía posible recuperar la palabra, la palabra de la comunidad (en este caso la comunidad de mineros), hacer oír la voz de los, hasta ahora, sin voz en la escena política. El pasaje de objeto de la comunicación a sujeto comunicador, de receptor/escucha a emisor con pleno derecho para ofrecer otras miradas acerca de la realidad e interpelar desde allí a la realidad dada como única posible.

Sin duda se trata de experiencias transformadoras, que vienen a alterar el orden, a intentar hacer posible otra comunicación para hacer posible otra sociedad.

Aunque todavía no recibían el nombre de Comunicación Comunitaria, estás experiencias van originando el campo– la primera forma de llamar a estas prácticas radiales, que se van extendiendo es: Comunicación Popular. Sin duda porque están relacionadas ideológica y metodológicamente por las prácticas de la educación popular y porque hace referencia a los nuevos sujetos que llevan adelante estas acciones–.

A estas dos prácticas referidas, le sumamos la de “Radio Rebelde” que operó durante y después del proceso de la revolución cubana iniciada en 1959, con la intención de sumar campesinos y trabajadores a la gesta libertaria, liderada por Fidel Castro, Ernesto “Che” Guevara y el conjunto de los tripulantes del GRAMMA. El equipo que utilizaron para las radiotransmisiones itinerantes, durante la guerra de guerrillas, se encuentra actualmente expuesto en el museo de la revolución, en la Habana. Aquí la radio tuvo, como su nombre lo indica, una finalidad política: la insurgencia revolucionaria detrás de un proyecto de cambio, de transformación, un proyecto alternativo al que representaba la dictadura de Batista, vigente en Cuba por entonces.

Entendemos que estas dos experiencias de comunicación radial “La Voz del Minero” y “Radio Rebelde” pueden caracterizarse como experiencias de **comunicación alternativa** en tanto se proponen como parte de sus objetivos, el cambio social y la transformación de las estructuras políticas de la sociedad capitalista. Es decir, son experiencias comunicacionales que se vinculan a proyectos políticos que se definen como “alternativos al orden dado” y, por lo tanto, tienden a alterarlo y a transformarlo, construyendo otro.

Al mismo tiempo, las radios mineras, son también una experiencia genuina de **comunicación popular** ya que está producida, conducida y sustentada por nuevos actores sociales que irrumpen en el escenario de las prácticas comunicacionales, ejerciendo el derecho a la comunicación. Es el sujeto pueblo el que emerge, toma la palabra y hace escuchar su voz: la voz de los mineros.

Por otra parte, esta radio es un modelo de lo que entendemos por **comunicación comunitaria.** Es una experiencia radial que parte desde y para la comunidad de los mineros, aunque no se excluya a otras audiencias, a otras

comunidades. “La voz de los mineros” parte de la realidad, de las necesidades, los intereses de los trabajadores, que comparten una pluralidad de lazos (culturales, lingüísticos, laborales, de luchas, de reivindicaciones, de festividades etc.) con plena participación de sus miembros.

Aquí queremos poner de manifiesto el hecho de que una misma experiencia puede ser considerada como popular, alternativa y comunitaria– cada una de estas denominaciones hace foco en algunos elementos sustanciales: los sujetos que llevan adelante la experiencia, el proyecto político que la anima, el carácter participativo generador de lazos y abierto a la diversidad–.

Otra experiencia poco conocida y que resulta muy significativa, porque es parte de los antecedentes de la conformación del campo y porque se relaciona en particular con nuestra historia política, es la referencia que figura en el libro: *Correspondencia de Perón a J.W. Cooke II,* en la que Perón le dice textualmente a Cooke (en la carta que le enviara con fecha 26 de diciembre de 1958): *“*Muy bueno lo de las radios clandestinas, como lo de los cursos de capacitación, es necesario completar con la formación de miles de predicadores que reemplacen la tarea publicitaria actualmente cerrada para nosotros” (Cooke, 1973: 137).

Estas palabras van en respuesta a la propuesta que le hizo Cooke con anterioridad, vinculada a la utilización de la radio con la finalidad de organizar la resistencia peronista frente al régimen militar, que produjo el derrocamiento de Perón en el 55.

La revista *Antropología Tercer mundo* (1968-1973) fue una publicación que se presentó inicialmente como revista de ciencias sociales y más tarde, como revista peronista de información y análisis. Surge en el contexto de la creación de las cátedras nacionales en la Universidad de Buenos Aires; en particular, en la carrera de Sociología. El primer número de *Antropología Tercer mundo* aparece en noviembre del 68, en plena etapa de consolidación de la dictadura de Onganía. Su objetivo central consistió en ofrecer material para la discusión y el análisis (al interior de las mencionadas cátedras nacionales) en un entorno de mixturas de diversas corrientes ideológicas, políticas, culturales

de la época, como el marxismo, el desarrollismo y la doctrina social de la iglesia, a las que se iban incorporando: la teoría de la dependencia y la teología de la liberación para desembocar en la adhesión a la tendencia del peronismo revolucionario.

En cada uno de los números, la revista dirigida por el antropólogo Guillermo Gutiérrez, incluía, además de artículos de corte académicos, reportajes a algunos de los militantes que hubieron de participar activamente de la resistencia peronista, luego del golpe del 55. En el ejemplar Nº 11, año 4 (1972) y bajo el título "Crónicas de los resistentes", su autor: el sociólogo Roberto Carri narra las experiencias del entrevistado que relata:

> "A fines de ese año (1956), como te decía, me fui a Chile donde me encontré de nuevo con Aparicio Suarez (militar peronista exiliado)… después llegaron el gordo Cooke, Camporita… También estaba el capitán Palacios, el capitán Barrena: Había un comando entero que estaba viviendo en Chile, no pasaba nada con ellos. Aparicio hizo una reunión en la que decidimos que había que hacer algo; recibíamos mucha información del general, y además nos venía mucha información de Buenos Aires y de Mendoza; mi señora venía y otros compañeros nos contaban muchas cosas que estaban pasando acá y decidimos entonces sacar una radio clandestina, la famosa "LUX 45". Era fantástica, se escuchaba en muchísimos lugares. Pasábamos especialmente las instrucciones del general y salíamos al aire como "Radio justicialista". Teníamos recepción en muchísimas partes del país. Después nos contaron que en Comodoro Rivadavia se había escuchado perfectamente y en otros lugares al norte del país. Desde el piso 13 de Carabineros, metidos dentro de unos placares transmitíamos a horas prefijadas..." (Carri, 1972: 11).

Nuevamente aparece aquí, como rasgo compartido (de las experiencias citadas y de otras similares), esta característica de uso del medio con objetivos muy distintos al de las empresas mediáticas. Cooke imagina la radio como un medio para rearticular la militancia, mantenerla en contacto, evitar la dispersión, sostener el espíritu de la comunidad de compañeros peronistas, difundir los comunicados y los documentos de análisis de la coyuntura y fijar nuevas estrategias de acción.

Hasta aquí hemos hecho mención a prácticas relacionadas con la radio porque tal vez sea la radio, la tecnología que se impuso, en el campo de la comunicación, con alcance masivo y resulta relevante, entonces, para entender la conformación del campo de la comunicación comunitaria, analizar estas formas de uso de las tecnologías, para fines educativos, sindicales,

revolucionarios, y de ampliación de derechos pero es necesario aclarar, como lo hemos hecho en la introducción, que el campo de la comunicación comunitaria no se agota ni se reduce a las experiencias de medios radiales.

Forman parte de los antecedentes del campo, y aún más, resultan previas a las experiencias radiales, una multiplicidad de producciones vinculadas a medios gráficos (diarios, periódicos, revistas, folletos, afiches, fotonovelas, comics), promovidas por distintas organizaciones sociales, sindicales, estudiantiles, grupos de escritores y pensadores del campo popular, grupos anarquistas y movimientos culturales.

Son parte de las prácticas que reconocemos como comunicacionales/culturales y, por lo tanto, vinculadas a nuestro campo: las experiencias de arte callejero; las murgas; los titiriteros, que ejercen su arte en plazas, parques y espacios públicos; los grupos de teatro comunitarios.

En este sentido el teatro rioplatense cuenta con una significativa y extensa experiencia de prácticas culturales comunitarias. A partir de los procesos migratorios de 1870 y 1920, desembarcan en el país casi cinco millones de inmigrantes pobres, procedentes de muy diversas partes de Europa, además de judíos, árabes y turcos. La diversidad de lenguas, dialectos, costumbres, historias e identidades, sumadas al problema del desarraigo, la inclusión, dieron lugar a múltiples temáticas y diversidad de géneros nuevos y/o híbridos, que algunos dieron en llamar “géneros chicos”, como la zarzuela y el sainete. Se reconoce a Armando Discépolo como uno de los iniciadores del “grotesco criollo”, género que se encargó de expresar la hondura del desgarro individual y social, que acompañaba a ese fenómeno migratorio.

Roberto Arlt, con su estilo provocador y desprejuiciado, abordó en sus guiones para teatro tanto el dolor, la crueldad, como la locura del hombre en el clima de su época, rompiendo los paradigmas clásicos. Simultáneamente, va desarrollándose la experiencia del teatro independiente y la creación, en 1930, de “el teatro del pueblo”, a partir del impulso de Leónidas Barletta. El Teatro del Pueblo se constituye en un espacio de resistencia y creatividad, es el primer movimiento de teatro independiente que se afirma como alternativo al teatro

comercial de sala, será un movimiento para llevar el teatro a los sectores populares, que tradicionalmente, no accedían a este tipo de producciones culturales.

Hacia 1960, en Brasil surge el “teatro del oprimido” (ya, en directa vinculación con la conformación del campo de la **comunicación y cultura comunitaria**). Augusto Boal es el iniciador de esta experiencia, que incluía modalidades a las que denominó: teatro periodístico, teatro de la imagen y teatro invisible. El teatro del oprimido reconoce las influencias de Bertolt Brecht y Paulo Friere en lo que hace a su función política y su metodología participativa. El teatro del oprimido propone diversas formas de interacción entre los actores y los espectadores con la finalidad de discutir, analizar y actuar sobre la realidad social. También integran estas prácticas, las producciones del área plástica, a través de la pintura, la escultura, la fotografía y el muralismo.

El movimiento de muralistas en América latina surge en México hacia 1920 a partir del primer sindicato de artistas plásticos revolucionarios. Entre sus representantes se destacan Orozco, Siqueiros, Rivera y Guasayamin. Constituyen una experiencia transformadora en relación a alterar el carácter elitista en el que el conjunto de artistas plásticos realizaban sus producciones. Representan a un colectivo de artistas que se proclaman contra del arte burgués de atelier y caballete, alejado y de espalda a las identidades y demandas del pueblo. El muralismo era un arte monumentalista, público, para las masas. Un arte político capaz de comunicar nuevos sentidos, vinculados a la recuperación de la historia e identidad del pueblo azteca. Un arte alternativo en el que el pueblo pudiera reconocerse.

La influencia del muralismo mexicano se evidencia en la Argentina a partir de la conformación del “Grupo Espartaco” hacia finales de la década del 50. Entre los artistas plásticos, que integran el grupo, se destaca Ricardo Carpani, que además de sus pinturas, aporta sus reflexiones y conceptualizaciones en libros como: *Arte y revolución en América latina* (1961), *La política en el arte* (1962) y *Arte y militancia* (1975).

Carpani define al arte como un lenguaje, como un fenómeno

comunicacional y político, y en este sentido, o bien puede estar al servicio de un proyecto político burgués, o bien puede ser expresión de un proyecto político transformador, popular y revolucionario.

Carpani pintará muchos de sus murales en sindicatos y organizaciones populares y será el realizador en 1968 de afiches para la CGT de los argentinos. Actualmente existen en América latina, y en nuestro país, numerosos grupos de artistas plásticos que utilizan el arte mural como forma de comunicación de sentidos sobre la realidad político social.

Son parte del campo de la comunicación y cultura comunitaria las producciones de graffiteros cuyo origen se remonta a los años 60 y los actuales grupos que se dedican a la producción del "sténcil", que tatúan la piel urbana con contenidos políticos de denuncia, sin perder la dimensión estética, a partir de la síntesis de color, forma y texto.

Estas expresiones se inscriben bajo la denominación de intervenciones urbanas sobre las que Rodrigo Alonso plantea que, por ellas, la ciudad se convierte en terreno de diálogo y, al mismo tiempo, de visibilidad de tensiones y demandas del contexto ciudadano en el que se integran las obras; por tanto es imposible entenderlas desligadas de las condiciones políticas, sociales, culturales y económicas que caracterizan la vida de una comunidad. La ciudad se constituye en el teatro de fuerzas y negociaciones entre diversos sectores de la sociedad. Afirma Alonso:

> "Luchas de poder sistemas de diferenciación y discriminación social, zonas de visibilidad y exclusión espacial, conflictos entre patrimonio público y propiedad privada, dispositivos de coerción y aparatos de opresión, normas de convivencia comunitaria, sub-grupos que minan la identidad colectiva con sus identidades particulares son parte de las tensiones que alberga la ciudad" (Alonso, 2000: 4).

En su libro *Contra la pared*, Claudia Kozak afirma que el graffiti se constituye en un lenguaje político que no reconoce propiedad alguna y se resiste a ser encorsetado en formas institucionales; se presenta, como un texto inscripto en el espacio público no autorizado para tales fines. En este sentido, el semiólogo colombiano Armando Silva Telléz afirma que el graffiti aspira a subvertir un orden social, cultural, lingüístico en el que el decir lo no permitido se vuelve una intención comunicativa que no renuncia ni a la creatividad ni al

humor corrosivo, sino que los usa para interpelar al ciudadano en su transitar urbano.

En Bolivia, en 1992, surge un movimiento de mujeres en defensa de sus derechos de género que, inicialmente, se identificaron con el nombre de “Comunidad Creando” y utilizaron el graffiti como herramienta de lucha, convirtiendo las calles y las paredes de la ciudad de La Paz, en el escenario principal de sus intervenciones y generando, a partir de ellas, visibilidad, apoyos y crecimiento de militantes sociales. No se consideran artistas plásticas sino agitadoras callejeras. En la actualidad se llaman “Mujeres creando”, poseen un centro cultural, un periódico, publicaciones, realizan encuentros con otros movimientos de reivindicación de derechos y ahora han inaugurado una radio: “Radio Deseo”, que además transmite *on-line*. “Mujeres creando” es un interesante ejemplo de un colectivo que entiende y trabaja sobre esta idea de imbricación entre cultura, arte y comunicación. En este caso el medio, la radio, es el resultado de un proceso previo de organización, participación comunitaria, de intervención y de planificación.

En lo que hace a la producción audiovisual, reconocemos la relevancia del aporte de los movimientos vanguardistas entre los años 60-70 en la Argentina, con “**Cine de liberación**” y “**Cine de la base**”. Algunos dan en llamar a este tipo de producciones: “cine militante” o “tercer cine” en la medida que hacen explícitos sus objetivos políticos: la toma de conciencia sobre la neocolonización, la búsqueda de la independencia cultural y la integración latinoamericana para el proceso de liberación. Cabe aclarar que las producciones de este movimiento de arte-político no surgieron para exhibirse en el circuito de las salas comerciales de la industria cinematográfica.

El grupo fundacional de “cine liberación”, vinculado al peronismo revolucionario, está representado por nombres, como los de Octavio Getino, Fernando Solanas y Gerardo Vallejos. Surge hacia 1968, y se estrena con “la hora de los hornos”. Los representantes de este movimiento expresan que el cine es un arma político-cultural, una obra inconclusa, abierta al diálogo y el encuentro con voluntades revolucionarias.

Mariano Metsman en su artículo: “Teoría y práctica del cine militante”

(2009), afirma que aquello que explica al cine militante y revolucionario, no es solo la ideología, sino la propia práctica del film, la relación y la interacción del mismo con su destinatario, es decir, la capacidad transformadora que debe activarse a partir de la discusión sobre la realidad. Cine liberación priorizó la estrategia de exhibición en circuitos de militancia de base, en sindicatos con estudiantes. Los encargados de organizar las proyecciones de “la hora de los Hornos” se constituían en lo que se llamó “unidades móviles” encargadas de toda la logística y de recorrer el país entre 1969 y 1973. Así por las condiciones de la época en la que se origina y por su posicionamiento ideológico, el cine de liberación circulaba en forma clandestina, en espacios que tuvieran luego la posibilidad de generar el debate y la discusión de las ideas en torno a las que el relato fílmico fijaba posición.

Raimundo Gleyzer y la experiencia de “cine de la bases” representa otras de las expresiones del cine militante, en este caso con una opción política diversa de la del cine liberación, dado que Gleyzer militaba en el PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores). En 1973, estrena “Los traidores”, film en el que desarrolla el tema de la burocracia sindical, la resistencia, el clasismo y pone de manifiesto su opción política.

Partiendo de esta tradición histórica, en la actualidad existen numerosos colectivos de videastas y documentalistas que producen un tipo de video militante, incorporando nuevas perspectivas en lo que hace a la estética y a los estilos narrativos. Ofrecen la cámara a los protagonistas de una comunidad, grupo o movimiento para que sean ellos los que lleven adelante el relato, desde sus propias representaciones y vivencias de lo real.

Menos difundidas, y tal vez menos estudiadas, pero no menos relevantes, son las experiencias de Televisión Comunitaria en nuestro país. Éstas últimas surgen y tienen su etapa de mayor desarrollo en los años 80, en simultáneo con las experiencias de las radios comunitarias, pero más reducidas en su número. Ambos medios compartieron el carácter de alternatividad y democratización de la comunicación, frente a los medios masivos dominantes (socios de la dictadura instaurada en 1976) y se constituyeron en espacios de participación, de integración para el fortalecimiento de la democracia, recién

recuperada en 1983.

Ricardo Leguizamón fue unos de los pioneros de la TV comunitaria. Estudiante de ingeniería, asesorado por un experto técnico polaco residente en el país, se dedicó al diseño de un equipamiento artesanal de bajo costo: 4 vatios, con tecnología VHS. Así surgen las primeras transmisiones experimentales, sobre el año 1985, con la pretensión de convertirlas en herramientas para que los vecinos, de una comunidad u organización, dispusieran de sus propias herramientas de expresión; según Leguizamón el poder popular solo puede construirse con medios populares.

Sobre las bases de estas experimentaciones es que en 1987 se crea el primer canal de televisión comunitaria: Canal 4 de Alejandro Korn (Pcia. de Bs As). Desde sus inicios estas experiencias, como ya se ha afirmado en el caso de las radios comunitarias, tienen como finalidad la de ser espacios de participación, de producción de la información relevante para los barrios de cobertura, de expresión de demandas sociales para encontrar sus soluciones, un lugar para favorecer y difundir las manifestaciones y producciones de las culturas locales, para hacer visible lo que los medios masivos ocultan, en definitiva, estas experiencias intentan conformarse en un espacio de transformación para la construcción de una sociedad más justa.

Estos emprendimientos se multiplicaron dando lugar a la creación de canales comunitarios en distritos como: Claypole, La Matanza, Morón, Moreno, Tigre. Leguizamón no solo fue iniciador del canal de Alejandro Korn, sino que promovió y participó de muchas de estas experiencias, ofreciendo sus conocimientos técnicos y su capacitación a grupos comunitarios y vecinos en general.

En 1992 se creó AATECO (Asociación Argentina de Teledifusoras Comunitarias) con la intención de integrar las diversas experiencias y promover la promulgación de un marco jurídico que las legalizara, y que las defendiera de los constantes allanamientos y decomisos de las que eran objeto por parte del COMFER y la CNC.

A principio de los 90, la Facultad de Ciencias Sociales, de la UBA y la carrera de Ciencias de la Comunicación, desde las cátedras de la Orientación

en Comunicación Comunitaria, coordinadas por el licenciado Jaime Correa, organiza junto a varios canales comunitarios, una transmisión experimental desde la sede de la facultad de Sociales en el edificio de Marcelo. T. de Alvear. Los días previos, los alumnos de las cátedras se encargaron de difundir a los vecinos y comercios de la zona, el día y la hora en que saldría al aire la transmisión con las producciones de los distintos canales comunitarios, invitados a participar del evento.

Se institucionalizaba, así, una articulación– que estuvo en el espíritu de la orientación en Comunicación Comunitaria, desde su etapa fundacional– entre la universidad, las organizaciones y los medios comunitarios.

El profesor Jaime Correa fue una figura clave en la incorporación de prácticas e intervenciones en lo social como parte de la formación profesional del comunicador y promovió el debate en el ámbito académico sobre lo comunitario, alternativo y popular.

En 1992, en el barrio de Caballito, se inició un proyecto emblemático para las experiencias de televisión comunitaria: “CANAL 4 UTOPIA”. Impulsado por un grupo de jóvenes con el liderazgo de Fabián Moyano, el proyecto fue sumando a más y nuevos integrantes que participaban de la gestión, conducción y programación del canal.

“Utopía” transmitía desde un pequeño departamento (el 21 “C”) del piso 11, cuyo edificio daba sobre la Avenida Rivadavia, muy cerca de la estación Acoyte. La creatividad, el desacartonamiento, la profundidad con que se abordaban los temas que eran invisibilizados por los medios masivos, en el contexto de las políticas excluyentes del neoliberalismo de los años 90, eran una de las claves de su sustentabilidad. El canal Utopía promovía la participación de diversos actores de la comunidad, es así que grupos de teatro, escritores, poetas y músicos integraban la programación. El informativo estaba muy ligado a la cobertura de noticias locales, denuncias, reclamos y acciones de organizaciones; los entrevistados (referentes políticos, trabajadores, intelectuales) ofrecían una mirada diversa, crítica sobre la realidad y el modelo político-económico.

Los anunciantes eran los comercios y los profesionales del barrio y de

los barrios cercanos, dado que sus transmisiones llegaban hasta Floresta, Mataderos, Liniers y Devoto.

El canal comunitario se mantuvo al aire hasta 1997, en esos años sufrió varios allanamientos y decomisos (algunos de estos, en 1996, fueron semanales y uno de ellos fue transmitido en directo por el canal, para que su audiencia, los vecinos, pudieran ver el tratamiento que el Comfer daba a los medios, denominados por este organismo y por los medios masivos, como medios “clandestinos”, “piratas”, “truchos”, “subversivos”. Luego de cada decomiso volvían al aire gracias al aporte de vecinos y grupos solidarios que donaban caseteras, cámaras, micrófonos, y otros recursos.

Los sábados a las 15.00 hs. el canal convocaba a una reunión abierta con el barrio para debatir tanto sobre la programación como para recibir nuevas propuestas y sugerencias. Las vicisitudes legales mencionadas, la crisis económica, la desocupación la fragmentación social de esos años, fueron algunas de las causas que explican la interrupción de esta experiencia.

Todas estas prácticas, a las que hacemos referencia, que no se circunscriben a las experiencias de medios de comunicación (populares, alternativos y comunitarios) nos llevan a pensar hoy, en la posibilidad de ampliar el campo que podría denominarse como “comunicación y cultura comunitaria”.

Sin duda son parte de los antecedentes del campo, las prácticas de educación popular, iniciadas en Brasil por Paulo Freire a través de los “círculos de cultura” y desarrolladas luego en toda Latinoamérica, como prácticas educativas transformadoras, participativas y, por lo tanto, como formas de superar el carácter reproductor y domesticador, propias de la educación tradicional, a la que Freire denominó: educación “bancaria” o educación para la opresión (Freire,1970)

Las intervenciones callejeras de artistas de diversos campos, los juegos recreativos y los deportes comunitarios organizados en clubes, plazas y barrios; las prácticas de escritores y poetas, narradores e historiadores, que se dedican a producciones colectivas para recuperar la memoria y la identidad de sus comunidades, etc.; son experiencias que se inscriben en el campo de la

Comunicación Comunitaria.

Hoy la comunicación comunitaria cuenta además con la presencia de múltiples y nuevas agencias de información, que utilizan las TICs, las redes informáticas, los sitios Webs, y las incorporan para la construcción de otras agendas de temas, de nuevas fuentes de producción de noticias, de nuevos abordajes y seguimientos de las mismas, y por lo tanto, de otros criterios de "noticiabilidad".

Todas estas experiencias comparten algunos denominadores comunes: 1) expresar cierta mirada crítica hacia el orden establecido; 2) intervenir en la nueva cuestión social; 3) trabajar con y desde los actores y las organizaciones sociales, para favorecer la participación y el compromiso de los mismos en los procesos de cambio social; 4) entender el arte y la cultura como procesos de comunicación y como formas políticas de ver la realidad; 5) entender a estas prácticas como formas que se orientan a reestablecer lazos solidarios, promover la creatividad, como expresiones liberadoras y, por lo tanto, poseedoras de un potencial transformador de la realidad.

Se comprende, entonces, que la **Comunicación y cultura Comunitaria** extiende el concepto de comunicación a una multiplicidad de manifestaciones y lenguajes que incluyen, sin duda, a las prácticas vinculadas con los medios gráficos, radiales y televisivos, pero que no se agotan en ellos, sino que incluye a las experiencias de radio, televisión y gráfica comunitarias, populares, alternativas desarrolladas por campesinos, trabajadores, sindicatos, movimientos, estudiantes, partidos políticos, grupos insurgentes y organizaciones. Es decir, son parte de un fenómeno complejo, rico y variado que las integra pero que, insistimos, no las agota. Incluye a todas las expresiones que surgen como parte de la producción cultural (bienes materiales, simbólicos) de las organizaciones de la sociedad civil, clubes, bibliotecas, cooperativas, asociaciones sin fines de lucro, mutuales, centros culturales, grupos de vecinos autoconvocados, movimientos: ecologistas, de campesinos, de derechos humanos, de trabajadores desocupados, de libre ejercicio de sus derechos sexuales y de pueblos originarios.

Todas estas organizaciones, algunas más vinculadas a la expresión

artística, otras a la intervención sobre las cuestiones sociales y a las demandas específicas de cada comunidad o grupo, desarrollan múltiples actividades destinadas a la búsqueda de resolución de los problemas coyunturales y/o estructurales. Y en estas organizaciones, además, se producen flujos comunicaciones vinculados al proceso de comunicación interna y de comunicación externa que hacen necesaria la presencia y la intervención del Comunicador Comunitario (en el diagnóstico, en la planificación de un proyecto de fortalecimiento, en la implementación del proyecto y en su evaluación).

A modo de síntesis, podemos concluir que el **Marxismo, la Escuela de Frankfurt y la teoría crítica, los estudios culturales, la teoría de la dependencia, la educación popular, la educación liberadora y la teología de la liberación** son, entonces, las corrientes de pensamiento, que consideramos como aportes teóricos sobre los cuales hemos ofrecido solo alguna pinceladas. Pero es imposible entender la conformación del campo de la comunicación comunitaria solo desde la dimensión de estos aportes teóricos.

Estos aportes teóricos están anclados en un tiempo determinado (década del ’50,’60,’70), en escenarios geográficos históricos puntuales: en contextos del Tercer Mundo y de Latinoamérica con situaciones sociales, culturales, políticas y económicas propio. Por ello, es necesario ponerle “carnadura” a la cuestión. Hubo hombres y mujeres que en el contexto histórico de los ’50, ’60 y ’70 fueron protagonistas de las prácticas sociales, gremiales, culturales, comunicacionales, pedagógicas, religiosas y políticas, que animados por las ideas expuestas pusieron “pasión y cuerpo” a estas experiencias.

La sola reseña escueta de los aportes teóricos no alcanza para comprender la conformación del campo de la comunicación, es necesario amalgamar estas ideas con las experiencias de “Radio Sutatenza”, con “la Voz de los Mineros”, con la “Pío XII”, con las radios insurgentes, con las campañas de alfabetización, con las comunidades de base, con las múltiples experiencias de teatro alternativo y con la militancia política. En fin, la razón y la pasión en la acción– en un contexto de confrontación al orden dominante, en un proceso de transformación social– son las coordenadas que permiten entender el fenómeno en cuestión.

Insistimos en esta perspectiva, ya que no es posible comprender la conformación del campo haciendo un repaso solo de las teorías y corrientes contrahegemónicas, que surgieron entre los ‘50 y los ’80, es necesario redimensionar el valor de las experiencias de todos aquellos que, impulsados por una mística revolucionaria y un compromiso militante, animaron prácticas en el campo de la cultura, la educación y la comunicación.

Sobre las bases de todos estos aportes conceptuales, que hemos citado y que reconocemos como andamiaje en la conformación del campo, se producirán las primeras teorizaciones propias del fenómeno de la Comunicación Popular, Alternativa y Comunitaria que serán producto del trabajo intelectual latinoamericano y entre los más destacados de sus representantes (merecedores de un capítulo aparte que en breve presentaremos) podemos citar a: Daniel Prieto Castillo, Mario Kaplún, Luis Gonzaga Mota, Rosa María Alfaro, María Rosa Torres, Antonio Pasquali, Juan Díaz Bordenave, Horacio Carvalho, Gumucio Dragón, Hernando Martínez Pardo, Luis Ramiro Beltrán y muchos otros que aportaron con sus producciones y prácticas al desarrollo de la Comunicación Comunitaria.

Hasta aquí hemos propuesto un sintético recorrido por algunas de las teorías y corrientes que contribuyeron en la conformación del campo de la comunicación comunitaria. Este recorrido permite identificar, como ya lo afirmamos, algo así como denominadores comunes en ellos: todos estos aportes se presentan con un fuerte sesgo crítico y, junto a él, una propuesta alternativa.

Por ejemplo:

FRENTE AL	LA ALTERNATIVA
Sistema capitalista sostenido sobre la base de un modelo de producción propia de la sociedad clasista, en la que las relaciones sociales de producción corresponden a la relación explotador-explotado.	El socialismo se sostiene a partir de la propiedad social de los medios de producción, propio de una estructura sin clases, en la que las relaciones sociales de producción son de colaboración recíproca.

FRENTE A LA	LA ALTERNATIVA
La idea de una recepción pasiva, manipulable y de una concepción unidireccional de la comunicación.	Un receptor activo, productor de nuevas significaciones y un proceso de comunicación interactivo que quiebra la unidireccionalidad y la linealidad.
La dominación cultural y comunicacional, que implica la imposición de la ideología de los centros de poder supranacionales y, por tanto, la negación de las identidades de los países del tercer mundo.	La defensa, a través de la lectura crítica y el desarrollo, de la producción autóctona de una cultura y una comunicación que asegure la independencia económica, política y cultural de Latinoamérica.
La iglesia silenciosa y cómplice de las desigualdades que sufren millones de latinoamericanos, a consecuencia de un capitalismo deshumanizante. La iglesia que impone la autoridad jerárquica.	Una iglesia democratizadora y latinoamericana. Una iglesia, desde las comunidades eclesiales de base, que viva el mensaje cristiano en y con la comunidad, el barrio, el pueblo.

El cuadro (que intenta sintetizar, a riesgo de simplificar, los aportes que han contribuido a la conformación del campo) enfatiza sobre la cuestión de las relaciones de poder entre un orden dado– el dominante– y las tensiones, confrontaciones de una “alternativa” frente al mismo. Luchas que han caracterizado y caracterizan, a pesar de la variación de los escenarios históricos, a la Comunicación Comunitaria.

5. LA COMUNICACIÓN COMUNITARIA ES ENTONCES: UN CAMPO DE TENSIONES POR LA CONSTRUCCIÓN DE OTRA COMUNICACIÓN POSIBLE

Es necesario insistir, ahora que hemos realizado una breve reseña acerca de la genealogía y los aportes diversos que explican la conformación del campo, en la idea de que el mismo, se fue constituyendo en proceso, a partir de relaciones de tensión, de disputa por el poder, con carácter alterativo (en el sentido de alterar el orden dado) y alternativo (en el sentido de construir

un nuevo orden superador al dado). Es decir, la comunicación comunitaria surge para disputar, para alterar, interpelar, discutir el orden dado en el campo de la comunicación y la cultura. Para alterar las relaciones de dominación, que son propias y constitutivas del modelo de comunicación masiva, dentro del modelo de sociedad capitalista.

Este posicionamiento ideológico es otra característica identitaria y explica además la ausencia y/o la resistencia operada por los Medios/Empresas de información, que históricamente han concentrado y hegemonizado el derecho a la comunicación, y por lo tanto, han trabajado para la elaboración de marcos legales que aseguren la exclusión de experiencias de comunicación comunitaria, ubicándola en los márgenes de la cultura y caracterizándola como medios de comunicación ilegales, a los que, evitando eufemismos, denominaron como: “truchos”, “clandestinos”, “piratas”, “subversivos”.

Es interesante, al mismo tiempo, reflexionar y analizar las acciones efectuadas por las organizaciones sociales y estos medios comunitarios durante más de 30 años para lograr que en el 2010 se promulgue la ley 26.522 de servicios de comunicación audiovisual. La nueva ley establece que el 33% de las frecuencias y licencias para ejercer el derecho a la comunicación y el acceso a la información, serán otorgadas a organizaciones sin fines de lucro.

Todavía no dimensionamos el valor que esta ley representa para el campo de la comunicación en general; para la comunicación comunitaria en particular; para el mundo académico, en tanto generador de nuevas líneas de investigación, de nuevas políticas de extensión universitaria y docencia; para la formación de los comunicadores sociales; para el ejercicio de la comunicación como derecho humano y para la construcción de una sociedad que busca profundizar el proceso de la democratización.

5.1 Las primeras producciones teóricas sobre la Comunicación Comunitaria.

No podía ser de otra manera, a partir de las premisas de los teóricos de

Frankfurt y de la teoría crítica, de los trabajos de los intelectuales, que representaron a la teoría de la dependencia y, sumadas a éstas, las experiencias de radios y prensa alternativa, los “medios masivos” se convirtieron en el blanco de las más duras acusaciones. Podríamos hablar así de una primera etapa casi de **“demonización”** de los medios masivos. La virulencia del lenguaje utilizado para caracterizar cada uno de los elementos, que conforman el modelo *mass media*, además de recurrir a un esquema, por momentos, maniqueo– los buenos y los malos– siempre peligroso, se convirtió en simplista, reduccionista, sin matices. No permitía pensar en las contradicciones, en las tensiones, en las luces y las sombras del fenómeno de los medios masivos. Pero, además, en esta etapa la comunicación comunitaria parecía solo poder definirse por oposición, cuestión que por otra parte, resultaba funcional al “juego mediocentrista”. Queremos decir que en definitiva, se terminaba aceptando que “la comunicación” era igual a “medios”.

Esta etapa de confrontación y antagonismo está representada en muchas producciones y reflexiones teóricas valiosas y en el desarrollo de numerosísimas experiencias en medios alternativos, populares, comunitarios. Además, coincide con la creación de la carrera de Ciencias de la Comunicación (de la Universidad de Buenos Aires y otras universidades) en Argentina y Latinoamérica, lo cual posibilitará que el debate se produzca y se enriquezca en espacios académicos, donde se fragüan las prácticas de estudiantes y docentes junto a nuevas lecturas y reflexiones sobre estas prácticas. Coinciden, también, con el surgimiento y desarrollo de múltiples experiencias de radios de baja potencia, locales, territoriales (¿comunitarias, populares o alternativas?).En la década del ’80, en Argentina, se calcula que más de tres mil radios comunitarias emitían desde distintos puntos del país.

Las discusiones, los análisis y las críticas a los medios masivos apuntan a diversos rasgos:

a) A la concepción de comunicación que subyace y que es inherente al dispositivo *mass media*: la unidireccionalidad, la linealidad, el verticalismo convierten a los medios de comunicación en

dispositivos de información autoritarios, manipuladores, antidemocráticos.

b) Al tipo de mensajes que producen y emiten: los medios masivos son los dispositivos a través de los cuales se afirma y reafirma la ideología de la clase dominante. Se transmiten los valores propios de una clase, que se imponen a las clases dominadas.

   Los contenidos naturalizan el orden social, lo “deshistorizan”, banalizan la realidad. Ocultan los conflictos y obturan el pensamiento crítico.

c) A la propiedad de los medios: a la pregunta: ¿en las manos de quién están los medios o quiénes son sus propietarios? La respuesta permitiría comprender al servicio de qué intereses producen.

Insistimos, es interesante observar que, en esta etapa de confrontación, el significante “comunicación” sigue vinculado, atado, al significado *medios*.

Seguramente que en dicha fase de confrontación, frente al dispositivo *mass media*, la radio comunitaria, barrial, popular aparecía como la ALTERNATIVA contrahegemónica, contramonopólica con mayores posibilidades. También es cierto que este desarrollo y promoción de experiencias se debilita y decrece hacia los ’90.

Este escenario dará lugar a una nueva etapa de reflexión acerca de la conformación del campo y de lo que llamamos Comunicación Comunitaria. Es decir, si la Comunicación Comunitaria se ciñe a las experiencias en medios alternativos de comunicación (mediocentrismo): radio, prensa y televisión; desaparecidas estas experiencias, desaparecería la Comunicación Comunitaria. Y otra vez volvemos a señalar que quienes pensamos en comunicación no homologamos comunicación a medios. Los medios, sean masivos o alternativos, son parte del complejo proceso social, cultural de la comunicación.

6. LOS DEBATES AL INTERIOR DEL CAMPO DE LA COMUNICACIÓN COMUNITARIA: NUEVOS ESCENARIOS, NUEVOS ROLES, NUEVOS DESAFÍOS. LA COMUNICACIÓN Y CULTURA COMUNITARIA HOY Y LA RECUPERACIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNICACIÓN.

El campo, que hoy se identifica como comunicación comunitaria, ha recibido en su devenir histórico y su conformación diversas denominaciones: Comunicación grupal liberadora, comunicación participativa, comunicación popular, comunicación alternativa y, por supuesto, comunicación comunitaria. (estas tres últimas denominaciones son las más recurrentes).

Como lo anticipamos en la introducción, hubo un intenso debate, al interior del campo, acerca del sentido y la pertinencia del uso de los términos de lo popular, comunitario y/o alternativo para referirse a las múltiples experiencias que lo conforman. Estos debates, aún vigentes, giran en torno a preguntas acerca si es posible pensar lo popular, lo comunitario y alternativo como sinónimos, o conceptos equivalentes; en otras palabras, si cuando hablamos de un proyecto comunicacional/cultural resulta indistinto usar cualquiera de los términos para caracterizarlo o, por el contrario: *popular, comunitario* y *alternativo*, representan formas ideológicamente, y metodológicamente, distintas de entender y desarrollar prácticas culturales y comunicacionales.

Para ejemplificar este debate, ponemos a consideración algunas preguntas que podemos formularnos: ¿cuáles serían los aspectos distintivos, las características identitarias que permitirían definir a un proyecto, como popular, comunitario o alternativo?, ¿existen rasgos, características comunes entre lo popular, comunitario y alternativo?, ¿es posible una definición teórica de lo comunitario, lo popular y lo alternativo o son conceptos relacionales? ¿Lo comunitario, popular, y alternativo son excluyentes entre sí o son formas

inclusivas? ¿Cuál sería el mérito y la validez de llegar a una definición precisa de lo popular, comunitario y alternativo? ¿Las prácticas y experiencias culturales comunicacionales encajarían en algunas de las categorías definidas teóricamente? ¿Es necesaria una definición o es más fecunda una aproximación a los matices en los que hace énfasis el concepto de popular, comunitario y alternativo?

¿Qué es lo que hace popular, comunitario o alternativo a un proyecto comunicacional/cultural: los sujetos que lo gestionan, la forma de gestión del proyecto, los contenidos materiales y simbólicos que produce el proyecto, la ideología a la que adscriben, las agendas temáticas que proponen, el tipo de participación a la que promueve, las respuestas a demandas de la comunidad a las que atiende el proyecto, es decir, la relación del proyecto con las reales necesidades y demandas de la comunidad en el que se desarrolla, el grado de apropiación que la comunidad tiene en relación al proyecto comunicacional/cultural o el carácter contrahegemónico de las prácticas que propone?

A partir de estas preguntas, podríamos inferir ciertos ejes a modo de indicadores observables para identificar el carácter popular, alternativo y comunitario de un proyecto: los sujetos, el ideario y los objetivos del proyecto, la propiedad, el modo de gestión, las modalidades de intervención, las formas de construcción de poder, las formas de participación que se promueve, el tipo de articulación con otros actores, los lenguajes, la construcción de agendas temáticas. Pero aun así, sería complejo hacer una clara y precisa delimitación de las características que deben corresponder a lo popular, a lo comunitario y a lo alternativo.

Insistimos sobre la idea de que, en todo caso, resulta más valioso entender que los tres términos se acuñaron en contextos diferentes y desde diversas matrices ideológicas, y de esta manera, ponen el énfasis en diversos aspectos. La comunicación popular pone el énfasis en los sujetos que llevan adelante un proyecto cultural/comunicacional. Es popular porque es un “nuevo sujeto” el que asume el carácter de gestor, productor y promotor del proyecto. Muy vinculado a los procesos de educación popular, la comunicación popular

es el fenómeno de ejercicio y apropiación del derecho a la comunicación y a la cultura por parte de los sectores populares, excluidos históricamente de sus derechos a la educación y a la comunicación. El sujeto popular deja de ser concebido como receptor, como consumidor de productos comunicacionales y culturales de una industria cultural reproductora del orden dominante, y se asume como activo productor de nuevas formas de cultura y comunicación popular, en las que puede reconocerse y, desde allí, construir un proyecto de recuperación histórica para su potencial emancipador.

La comunicación alternativa pone el énfasis en la dimensión político-ideológica del proyecto cultural/comunicacional. Implica pensar en términos de construcción de un proyecto político macro de transformación de las estructura de dominación, propias del orden capitalista, y por lo tanto, en confrontación a los medios masivos hegemónicos, que representan una de las herramientas claves para la reproducción de la ideología dominante y la preservación de estas estructuras de dominación capitalista.

La comunicación comunitaria pone el énfasis en los procesos de participación y apropiación del proyecto comunicacional/cultural por parte de los diversos actores que forman parte de la comunidad. Enfatiza el carácter integrador, articulador, y por lo tanto, el potencial transformador de un proyecto en tanto se propone identificar las demandas, los intereses, los recursos, las identidades, las capacidades de una comunidad y articularlas para superar la formas fragmentadas de lo social y promover la construcción de una comunidad solidaria, participativa, abierta y activa frente a lo que, colectivamente, identifica como demandas contextuales.

Pero insistimos, estás características no deben ser consideradas en abstracto y descontextualizadas, si fuera así, la experiencia de “Radio Sutatenza” no podría ser considerada como un antecedente del campo, dado que no aparece con rasgos definidos de lo popular ni de lo alternativo ni de lo comunitario. “Radio Sutatenza”, creada por el padre Salcedo, no adscribía a un proyecto político de transformación del orden capitalista; no era conducida, programada y gestionada por los campesinos, es decir no eran los sujetos populares los que asumían el ejercicio de su derecho a la comunicación; no

generaba proyectos participativos en la comunidad. Pero si pensamos en el contexto en el que fue creada y en los objetivos que se proponía, “Radio Sutatenza” podríamos inferir que frente a los fines comerciales y propagandísticos de la radiofonía de masas dominante, una radio educativa, destinada en particular a los sectores del campesinado colombiano, con un lenguaje coloquial y respetuoso de las identidades de esas comunidades, con la intención de dar respuestas a algunas de las problemáticas vinculadas a la salud, vivienda y educación de esas poblaciones, aparece como un proyecto con rasgos alternativos, populares y comunitarios frente a las prácticas de los medios hegemónicos. Y desde esa perspectiva, resulta más claro entender las razones que llevan a ubicar a “Radio Sutatenza” como un proyecto radiofónico, pionero en el campo de la comunicación comunitaria.

Más allá de los matices y los énfasis a los que hicimos breve referencia, lo popular, lo comunitario y lo alternativo comparten una perspectiva política. Todos entienden que los proyectos comunicacionales/culturales implican un proceso de construcción colectiva/participativa, en el que los sujetos se asuman como actores protagónicos de lo social y con capacidad para dar respuesta y transformar su realidad histórica.

Más aún, a pesar de todo lo expuesto, si fuera posible y relevante definir con claridad conceptual los límites y los indicadores que permitieran diferenciar lo popular, de lo comunitario y de lo alternativo en las prácticas, nos encontraríamos con experiencias concretas de proyectos comunicacionales/culturales, que no podrían ajustarse ni encajar, con exactitud, a ninguna de esas categorías, y es posible que algunos proyectos nos obligasen, nos desafiasen, a construir otros conceptos para entender la complejidad de esas prácticas.

Actualmente, si realizáramos un mapeo de las radios, que funcionan en una comunidad, con la intención de identificar en ellas el carácter popular, comunitario o alternativo, nos veríamos obligados a abrir algunas otras categorías al comprobar que muchas de ellas (aún autodefiniéndose como tales) son proyectos de medios barriales/zonales/locales, híbridos entre el tipo de radio comercial y, al mismo tiempo, con algunos rasgos de radio

participativa y popular, con audiencias amplias, con programas conducidos por vecinos y en articulación con diversos actores locales. Existen radios “on line”, con características similares a las anteriores, que se inician a partir de emprendimientos unipersonales o de pequeños grupos sin claridad en la definición de sus identidades y que van construyendo perfiles más o menos orientados a lo comunitario o a lo comercial barrial en el devenir de sus prácticas y en función de sus viabilidades y sustentabilidades. Esta misma diversidad/complejidad/hibridez se observa no solo en relación a las radios, sino a otros medios (gráficos, audiovisuales) y a otras experiencias culturales.

No es un debate cerrado y tal vez, sea bueno que no lo sea, y que permanezca abierto a nuevos interrogantes a partir de la dinámica de los fenómenos comunicacionales, de los contextos y de los cambios tecnológicos.

En las prácticas, en las experiencias concretas se dan las mixturas, los entramados, que hacen más compleja la definición de los conceptos.

Entendemos que hay nuevas perspectivas para pensar hoy el campo de la comunicación y la cultura comunitaria. En primer lugar porque creemos que la comunicación comunitaria no se define por oposición y antagonismo a la comunicación masiva. Antes de que la tecnología desarrollara sus avances en el campo comunicacional e informático, antes de que la comunicación adquiera el carácter *mass media*, la comunicación fue, es y será un fenómeno antropológico, social; un fenómeno específicamente humano. En todo grupo, organización e institución, allí donde hay interacción humana, ella es posible porque hay comunicación.

Los medios masivos son parte del complejo escenario comunicacional pero no son los únicos actores del escenario comunicacional ni existente ni posible. Hay otros espacios, otras formas, otras texturas en las que fluye y circula el fenómeno comunicacional.

La nueva perspectiva, que proponemos para entender la comunicación comunitaria hoy, implica abandonar viejas posturas fundamentalistas que, muchas veces, intentaron hacer pasar por el tamiz de un riguroso decálogo de requisitos que permitieran definir si tal o cual medio o proyecto merecía los créditos suficientes para acceder a la categoría de alternativo, popular o

comunitario.

Abandonar la postura dogmática no implica abandonar una postura crítica y reflexiva sobre los medios masivos, ni equivale renunciar a pensar en la dimensión política de la comunicación, ni en una comunicación para la transformación social.

Lo que queremos expresar es que, desde nuestra perspectiva, la comunicación y la cultura comunitaria no se reducen a pensarla ~~comunicación~~ desde los medios y menos aún desde la posición de enfrentamiento.

Afirmamos esto porque percibimos a la comunicación como un fenómeno que circula cotidiana e ininterrumpidamente en múltiples escenarios organizacionales, institucionales, comunitarios, barriales y es en esos espacios donde el comunicador social puede desarrollar su rol profesional analizando, diagnosticando, interviniendo, para planificar y diseñar estrategias, implementarlas, gestionarlas y evaluarlas, con el objeto de fortalecer, optimizar y transformar procesos comunicacionales intra e ínter organizacionales.

La comunicación y cultura comunitaria propone asumir hoy la complejidad de los nuevos escenarios de intervención, que abarcan a los sectores populares y sus organizaciones:

- *Organizaciones de la Sociedad Civil*: (en las áreas de salud, educación, microemprendimientos, recreación, arte, etc.), que incluyen a las organizaciones sociales, comunitarias, barriales (clubes, sociedades de fomento, centros culturales, colectivos de artistas, cooperativas, etc.).
- *Organismos Estatales* (nacionales, provinciales, municipales como escuelas, hospitales, centros de gestión, canales de TV y radios).
- *Medios de comunicación zonales*.

Creemos que la Comunicación y cultura Comunitaria y, en particular, la labor del Comunicador que se desempeña en este campo, se basa en desarrollar estrategias de intervención orientadas al fortalecimiento de procesos participativos y democráticos al interior de estos nuevos y complejos escenarios. Al tiempo que propone la defensa y el ejercicio del derecho a la

comunicación, a la información y a la libertad de expresión de los diversos actores sociales. Pues entiende que estos espacios y estos procesos están en permanente construcción, sujetos a marchas y contramarchas propias del devenir histórico.

La comunicación comunitaria propone asumir la dimensión pedagógica y política que implica pensar la comunicación, como interacción, como proceso dialógico, como encuentro, producción de sentido y de creación, en definitiva, como derecho humano.

Una comunicación a construir, en el contexto de una sociedad que debe asumir la urgencia de transformaciones y definiciones.

7. ¿QUÉ SE ENTIENDE POR COMUNICACIÓN? DESDE LA COMUNICACIÓN COMUNITARIA.

Hemos afirmado ya que la irrupción y el impacto que produjeron las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, los medios masivos en general (desde su aparición, allí por finales del siglo XIX, durante el siglo XX y hoy podemos agregar las NTICs. del siglo XXI) han producido, además de avances valiosos, esta idea de homologación, de falsa identificación, de equivalencia entre: COMUNICACIÓN = MEDIOS.

La potencia y relevancia, que fueron adquiriendo los medios masivos luego de su aparición, los ha convertido en factores, en ejes centrales del fenómeno comunicacional. Hablar de comunicación parece remitirnos sin más a hablar de los medios masivos de información.

Parece una obviedad pero, a fuerza de hacer aparecer lo construido históricamente como un hecho natural, se naturaliza lo histórico y se obvia lo obvio. Mucho antes de la irrupción de las nuevas tecnologías, de los grandes medios, del carácter masivo de los mismos; mucho antes de la irrupción de cualquier tecnología, el origen de la cultura humana fue posible porque fundamentalmente el hombre es un ser de la comunicación. Antes que un fenómeno tecnológico, la comunicación es un fenómeno antropológico, social y

cultural.

Somos humanos, somos seres sociales porque somos seres comunicantes. La comunicación es el fenómeno que hace posible lo social. La comunicación es una capacidad intrínseca al hecho vital. Hace posible el vínculo humano y por tanto, en el hecho comunicacional se sustenta lo social y la cultura.

Antonio Pasquali, en *Comprender la comunicación,* lo expresa con claridad y precisión: "La posibilidad de comunicarse es inherente a la formación de toda estructura social y no un subproducto posterior a esta. Siendo así (la comunicación como factor esencial de sociabilidad), toda modificación o control de las comunicaciones revierte en una modificación o control de la sociedad" (Pasquali, 1970: 42). Es, entonces, Pasquali el que ofrece ya, en los años 70, las claves, los elementos para poder diferenciar información de comunicación.

Información es un proceso vinculado al envío de un mensaje, de una fuente (fuente emisora) a otra (fuente receptora). Este proceso presenta un formato que se ajusta por su simplicidad y linealidad a formas mecánicas, uni o bidireccionales, con la intención de ajustarse a flujos más cerrados, de intercambios binarios.

La comunicación incluye la información, pero resulta un proceso más complejo, que no se agota en el pasaje de datos de una fuente a otra, no es reductible al envío o pasaje de datos para ser decodificados en función a códigos preestablecidos. La comunicación refiere a multidireccionalidad, a la ausencia de códigos rígidamente formateados, a la imprevisibilidad, al equívoco, a la multiplicidad de sentidos. Implica codificación y decodificación, pero no con formas únicas y unívocas; implica interpretación y reinterpretación, producción de sentidos diversos, implica encuentro–desencuentro, tensión y conflicto, relaciones de poder, diálogos, intercambios, creación.

Comunicación implica, en definitiva, entender el contexto desde dónde se inicia y se produce el proceso de intercambio, entender las características culturales desde dónde se producen y se reciben los intercambios, los marcos interpretativos desde donde se codifica y se decodifica aquello a comunicar, los diversos lenguajes que se despliegan para intentar esos intercambios (lo

corporal, lo gestual, la mímica, el uso del espacio, la entonación, etc.).

La comunicación lleva a preguntarnos, a indagar quiénes, desde dónde, para qué, con qué, en qué contexto se producen las relaciones comunicacionales. Implica entender qué es un proceso en el que interviene la dimensión emocional de lo humano.

Para intentar dimensionar, entender la mutua determinación inherente a los conceptos que le dan identidad al campo de la Comunicación Comunitaria, proponemos nuevamente citar a Pasquali:

> "En latín y los idiomas romances han conservado afortunadamente, el especial significado de un término griego (el de *Koinoonía*) que significa a la vez COMUNICACION y COMUNIDAD. También en castellano el radical COMUN es compartido por los términos COMUNidad y COMUNiCACIÓN. Ello indica a nivel etimológico la estrecha inherencia siempre establecida entre "comunicarse" y "estar en comunidad", que no ofrece mayores dificultades a la comprensión, por formar parte de nuestro bagaje lingüístico-conceptual. Se está en "COMUNIDAD" porque "se pone algo en común" a través de la "COMUNICACIÓN".
> Lo que debe fijarse con claridad es la idea de que "poner en común" deberes y derechos, bienes y servicios, creencias y formas de vida (todo lo que constituye la esencia de la convivencia, de la comunidad y la sociabilidad humanas), pasa por la capacidad previa de comunicarse y depende del modo, forma y condiciones de dicha comunicación.
> La comunicación no es un epifenómeno agregado y sucesivo a la convivencia, sino un *factum* realmente esencial, intrínseco a la esencia misma del hombre como animal social, resultando poco pertinente, ingenuo o ideológicamente mal intencionado reducirla a un discurso de comprensión de los medios" (Pasquali, 1970: 44).

Se vuelve a reafirmar la idea de que la comunicación es un fenómeno intrínseco a la vida y a lo humano y, por tanto, fundante de lo social. Es el vínculo social. La sociedad es posible porque somos seres de la comunicación. Y lo social es posible porque, a partir de la comunicación, en la comunicación, establecemos vínculos, construimos "un algo en común", que nos permite sostener en un tiempo y un espacio "eso puesto en común" que es, en definitiva, lo que entendemos como comunidad.

Cuando hablamos de la comunicación como fenómeno inherente a la vida, a lo humano, como acto intrínseco a lo vital, no queremos ni adscribimos a posiciones esencialistas, solo sostenemos que la comunicación es una capacidad constitutiva de lo vital y, en particular, de lo humano (porque en él adquiere sus formas más complejas y desarrolladas) tal como lo es su

capacidad de aprender a partir de los esquemas de acción que describe y analiza Piaget, en su *Psicología Genética*. Sin duda que esta capacidad se desarrolla y se despliega en el contacto con los otros. Estamos hablando de mutuas condiciones de desarrollo. Sin comunicación no sería posible lo social, sin la presencia del otro social, sería impensable el hecho comunicacional.

Y es desde esta perspectiva, desde donde la Comunicación Comunitaria, piensa hoy la comunicación, como proceso social y cultural. Un proceso, por ello, complejo, cambiante, atravesado por los condiciones históricas de desarrollo económico y tecnológico, pero que no se agota en la comprensión y el control de las tecnologías, sino que se extiende a todas las formas de intercambio, interacción, producción y creación de sentidos. Por ello el arte, la cultura, son parte de esos procesos comunicacionales.

Comunicación implica diálogos, vínculos, creación, interpretación, conflictos, poder, fenómenos que se producen en contextos sociales, es decir, en los espacios en los que se ponen cosas en común, lugares de encuentro, de circulación entre los diversos actores y grupos que conforman esa construcción que llamamos=*comunidad*.

7.1 *La Comunidad*.

El concepto comunidad es otro de los términos complejos que se resiste a ser atrapado en una definición. Uno de los primeros esfuerzos teóricos que intentaron caracterizar a la comunidad, lo realizó el filósofo alemán Ferdinand Tönnies en 1887, en su obra *Comunidad y Sociedad*. Allí se exponen un conjunto de rasgos, que diferencian a la comunidad de la sociedad.

Tönnies distingue tres tipos (especies originarias) de comunidad: 1) la de parentesco, que hace referencia a la estructura familiar tradicional (matrimonio e hijos bajo un mismo techo). Esta forma de comunidad co-sanguínea, parental, está ligada por un fuerte componente emocional, intimista, amatorio. 2) la de vecindad, que alude a la convivencia de diversas familias (no necesariamente vinculadas todas por parentesco) en un territorio común caracterizado por la proximidad y/o contigüidad de sus viviendas, factor que

facilita los numerosos contactos entre sus habitantes, el conocimiento y trabajo mutuo. 3) la de amistad, que es un tipo de comunidad que se ve facilitada si los que forman parte de ella habitan un mismo territorio, en tanto ofrece mayor posibilidad de encuentros, pero que no necesariamente debe tener ésta, como condición. Afirma Tönnies sobre la comunidad de amistad que es: “una especie de localidad invisible, una ciudad y asamblea mística, que como si estuviera animada de una intuición artística, es una voluntad creadora viva” (Tönnies, 1967: 37).

Resulta interesante señalar que el concepto de comunidad, aún permaneciendo anclado (no podía ser de otra manera en la época) al carácter territorial, al describir la comunidad de amistad, ya vislumbra la existencia de posibles formas de comunidades de lazos, intereses, identificaciones, que transcienden el carácter espacio/material de la localidad. Hoy hablamos de comunidades virtuales (pero no queremos adjudicarle al autor una dimensión profética).

Ferdinand Tönnies llama consenso a la voluntades, a las acciones comunes, unitivas, recíprocas que mantienen ligados a los miembros de una comuna o poblado, y cabe señalar, como dato relevante para la especificidad de nuestro campo comunicacional, señala la función comunicativa del lenguaje no solo como un sistema de signos (como tantos otros), sino que sostiene que el lenguaje es esencia del consenso: “el verdadero órgano del consenso, en el que éste se despliega y desarrolla su esencia, es el lenguaje mismo” (Tónnies,1967: 40-41). El lenguaje, entonces, es expresión comunicada a través de gestos, palabras, sonidos que manifiestan dolor, placer, deseos, sentimientos y emociones en el proceso de construcción de consensos.

Si bien no soslaya la existencia de relaciones hostiles, enfatiza la idea de que para la existencia y supervivencia de una comunidad deben prevalecer los vínculos cohesivos, que él llama de “concordia” y que es otra manera de nombrar al consenso. En definitiva, podemos decir que concordia y consenso son las condiciones de co-habitabilidad y de las acciones comunes que caracterizan a una comunidad.

La sociedad, según Tónnies, tiene claras diferencias con la comunidad.

Las relaciones en la sociedad de dan a partir de lazos menos comprometidos e íntimos. En la sociedad, los hombres permanecen separados a pesar de las uniones; cada cual está para sí solo y en estado de tensión, viviendo algunos contactos e intromisiones como actos de hostilidad. Las relaciones en la sociedad están reguladas por formas de contraprestación, transacción y contrato.

Es probable que esta forma de caracterizar las diferencias entre comunidad y sociedad, haya estado influenciada por las experiencias y observaciones que ofrecían las nuevas condiciones de vida, consecuencia del industrialismo capitalista de la primera etapa. Pero resuenan algunos de estos señalamientos cuando pensamos en las actuales formas de vínculos intersubjetivos que se establecen, preponderantemente, en nuestras grandes ciudades.

Afirmamos, al iniciar este apartado, que no será posible una definición precisa del concepto, por lo cual proponemos abordarlo desplegando sus elementos constitutivos para intentar describirlos y, en segundo término, explicar la relación que entre ellos puede establecerse.

Cuando se habla de comunidad aparecen, como elementos constitutivos de la misma: a) la existencia de un espacio geográfico definido: **el territorio** (aunque como veremos se puede hablar de comunidades que carecen de un territorio geográfico concreto); b) **la población;** c) las **demandas y sus estrategias de resolución;** d) Los **recursos;** e) **Historias e identidades;** f) **los espacios de flujos comunicacionales;** g) la presencia de **conflictos y tensiones.**

Sin embargo, antes de desarrollar cada uno de estos aspectos constitutivos, nos interesa reflexionar sobre nuestras representaciones acerca de lo que es una comunidad.

7.2 *La comunidad ideal y la real.*

Es interesante hacer algunas reflexiones sobre las posibles

representaciones que se ponen en juego cuando hablamos acerca de la comunidad.

Algunas de las representaciones pueden derivarse de lo que Antonio Pasquali llama el sentido etimológico del término y el radical compartido entre **común**, **comun**idad y **comun**icación. Esta relación que se propone entre el "estar en comunidad" porque "se pone algo en común" a través de la "comunicación" puede dar lugar, y de hecho, creemos que da lugar, a una representación lineal y simplista de lo qué es la comunidad. Es decir, en este deslizamiento de términos, que comparten un radical, la comunidad parece ser concebida como un espacio homogéneo, un todo compacto y armonioso de vínculos comunicacionales, de cosas (ideas, intereses, expectativas, necesidades, identidades, bienes) en común, que llevan a la construcción de la *comunidad*. Tal vez esta representación sea parte o tenga que ver con lo que podemos llamar la **comunidad ideal** o el **ideal de comunidad,** que, de alguna manera, guía o marca un rumbo de intervenciones orientadas a la construcción de proyectos que fortalezcan los lazos solidarios, que promuevan acciones participativas y que superen prácticas sectarias: formas fragmentadas y desarticuladas de funcionamiento de las organizaciones. Pero lo que nos parece ideológicamente y metodológicamente incorrecto es partir de una concepción de comunidad que excluya, licue, niegue la presencia de conflictos y tensiones propias de toda dinámica social.

La comunidad es un escenario complejo, heterogéneo, cambiante, de múltiples intereses no siempre compartidos, un entramado de tensiones propio de la experiencia de la interacción y la convivencia humana.

Es imposible pensar la relación humana y, por lo tanto, la comunidad sin la presencia del conflicto. Todo grupo social está desafiado a interactuar y entre las múltiples posibilidades que ofrece la interacción, se encuentra la posibilidad de la irrupción de intereses contrapuestos, del establecimiento de relaciones de poder, de diversas y divergentes perspectivas acerca del origen de las demandas y los problemas, de las posibles soluciones a esas demandas y problemas.

La comunidad es diversidad de necesidades, demandas comunes,

múltiples identidades e identidades compartidas, solidaridades y prácticas individualistas, armonías y rupturas, rituales, festividades, vínculos, afectos y parentescos, comunicación, como encuentro y desencuentro.

Zigmunt Bauman, en *Modernidad líquida*, destina el capítulo 5 al tema comunidad. En él, y en forma polémica, revisa las conceptualizaciones y representaciones que la corriente comunitarista ha construido sobre el fenómeno "comunidad" en la etapa de la modernidad-sólida, en la que todo conserva su forma y perdura en el tiempo. La modernidad líquida, la fase actual de la modernidad, representa el resquebrajamiento, el derretimiento, de estas formas y, por lo tanto, de los vínculos entre las elecciones individuales y las acciones colectivas. En este contexto el concepto de comunidad entra en conmoción y se apela a él en la búsqueda de recuperar las seguridades, las incertidumbres, las identidades perdidas para siempre, o bien para construir otras y nuevas formas que den respuestas a la licuefacción de los vínculos del presente.

Construir un proyecto comunitario con los otros, y no para los otros, implica atender a esta complejidad y no clausurarla, implica superar las miradas simplistas, las posiciones polarizadas acerca de lo comunitario, es decir aquellas miradas que ven a la comunidad como una unidad homogénea de intereses y voluntades, siempre dispuestas al consenso y al trabajo colectivo; en síntesis, superar esta mirada ingenua y superar también aquellas perspectivas que ven, en la comunidad, un escenario de fragmentación, de sectarismos, de asilamiento, que solo puede ser amalgamada a partir de la intervención externa.

7.3 *Los aspectos constitutivos de la comunidad.*

7.3.1 *El territorio*.

Tradicionalmente, el concepto refiere al "espacio geográfico", a la dimensión topográfica en la que se ubica la población de una comunidad o al "sitio" donde la misma despliega su experiencia vital. Más allá de este sentido, el territorio encierra una pluralidad de significados, menos tangibles de lo que

un espacio material permite visualizar. El territorio está atravesado, cargado de sentidos, que trascienden su dimensión material; posee también carácter simbólico dado por los factores y determinaciones políticas, económicas y culturales que los diferencian. El territorio es el producto de un proceso socio/político/judicial y a la vez un productor de subjetividades y vínculos sociales. Estos procesos de configuración territorial muchas veces son planificados como parte de las políticas públicas, otras son el producto de movimientos de reivindicaciones de derecho a la tierra, representan relaciones dialécticas entre formas de: integrar-incluir-articular o excluir-marginar-fragmentar. Estos procesos dialécticos pueden responder a múltiples criterios políticos, de clase, étnicos, religiosos, etc. Así el territorio no solo comporta el espacio geográfico, sino que opera como un contexto cargado de significaciones y determinaciones. El territorio, así pensado, no solo es el "lugar" o "sitio", donde cohabitan poblaciones, sino que porta marcas de carácter político, implica accesibilidad o no, a múltiples servicios que hacen a la calidad de vida de su población. Hospitales, establecimiento educativos, públicos y privados, centros culturales, bibliotecas, espacios recreativos y deportivos, medios de transporte, centros culturales, administración pública y organismo de seguridad, se distribuyen en forma desigual y hacen del lugar un espacio de representaciones e imaginarios que prestigian, favorecen, estigmatizan y excluyen a quienes habitan en él.

Dentro de un mismo territorio (entendido como espacio geográfico delimitado) pueden coexistir varias comunidades conformadas por lazos identitarios diversos (religiosos, culturales políticos, de género, de intereses, etc.). Y podrán observarse una multiplicidad de vínculos posibles y cambiantes entre las mismas (solidaridades, rivalidades, articulaciones, fracturas, etc.). Si la intervención, desde lo comunicacional y social, se diera en este contexto de la extensión territorial, sería imprescindible realizar un diagnóstico profundo de estas organizaciones, instituciones, movimientos, grupos que forman parte de esta diversidad y heterogeneidad, antes de iniciar e implementar un proyecto comunitario. Si solo se interviniera, con alguna comunidad en particular, dentro del territorio, sería necesario, también, disponer del conocimiento de la

totalidad de organizaciones territoriales (conocimiento que se obtendría, sin dudas, mediante la elaboración de un diagnóstico, pero tal vez menos intensivo y profundo que el que se requiriera si la intervención abarcara y se extendiera a la totalidad de comunidades/organizaciones territoriales). Carecer de esa mirada de conjunto, integradora, se constituye en un obstáculo epistemológico y metodológico en función del armado de articulaciones, que permitirán favorecer el logro de los objetivos de toda intervención, desde la perspectiva de la Comunicación Comunitaria.

La noción del **territorio**, como espacio geográfico con delimitaciones más o menos precisas, ha sido un concepto tradicional para el reconocimiento de lo que llamamos comunidad, sin embargo, entra en crisis a partir de la irrupción de NTICs y del desarrollo vertiginoso de las redes informáticas. Es posible pensar en la construcción y surgimiento de comunidades (de intereses, de múltiples identidades, que interactúan e inciden en diversos aspectos de la vida política) que no son ubicables en un espacio geográfico concreto, es decir, no están territorialmente localizados. Son comunidades que se conectan, se comunican, interactúan en un espacio virtual. Fenómenos que obligan a revisar cuestiones que abren otras perspectivas epistemológicas y metodológicas tanto para la investigación como para la intervención. El tema de la creación de grupos, que “interactúan” a través de las redes informáticas, es al menos, una cuestión para repensar. Es cierto que, en algunos casos, estos grupos desafían a la noción de comunidad territorial, pero es necesario también revisar el concepto de **interacción** y analizar si en todas estas experiencias existen interacciones y todo lo que ellas conllevan: la conformación de lazos, identidad, la presencia de intereses y estrategias de resolución, etc., dado que muchos de estos intercambios solo se reducen al establecimiento de contactos fugaces y esporádicos que pueden asociarse a lo que Zigmund Baumman caracterizaría, como formas “líquidas”, en relación a estos vínculos efímeros.

Hay comunidades entonces, que pueden o no compartir algunas dimensiones, como lo es la territorial.

Marco Marchioni, en *Comunidad, Participación y Desarrollo (teoría y metodología para la intervención comunitaria)* 1999, insiste en la importancia

que tiene el conocimiento profundo del territorio para la intervención en lo social, porque es el territorio donde se desenvuelven las relaciones entre los miembros de la comunidad y, muchas veces, las condiciones, las características de ese espacio físico son factores que llevan a la aparición de conflictos y confrontaciones.

Sostiene Marchioni que es interesante poder conocer, disponer del mapeo de la ubicación de los servicios generales (bomberos, policía, delegaciones municipales, correos, etc.); los servicios sanitarios (centros de salud, hospitales, salitas, clínicas, farmacias, centros de salud mental, centros de atención y prevención de adicciones, etc.); servicios educativos (el consejo escolar de la zona, las escuelas de diversos niveles de gestión pública y de gestión privada, los centros de formación profesional, los talleres de apoyo escolar, etc.); servicios culturales (los centros culturales, los polideportivos, los clubes, los espacios públicos recreativos, las ludotecas, las bibliotecas, los medios locales, etc.); servicios ocupacionales (fábricas, empresas, cooperativas, ferias de emprendimientos, bolsas de trabajo, sindicatos, agencias estatales de desarrollo local, etc.); servicios de transporte (líneas de colectivos, trenes, subtes, premetros, etcétera).

El Territorio, a su vez, adquiere diversas características en función de su carácter de urbano, semi-rural y rural. Las características, de este territorio, dan lugar a la presencia de múltiples escenarios y de una diversidad de problemáticas específicas. En un mismo territorio, algunos vecinos pueden habitar sobre calles de tierra, en cercanías de un arroyo contaminado, mientras que otros pueden hacerlo en el núcleo mismo del casco urbano, pavimentado, y densamente poblado. A pesar de estas dos situaciones diversas, la contaminación podría afectar por igual, a todos los vecinos de este territorio. Aquí aparecen entonces, otros dos elementos comunes que hacen a la comunidad, además del carácter territorial: **la población y la demanda.**

7.3.2 *La población.*

La comunidad implica presencia humana, convivencia, cohabitación, conjunto heterogéneo de hombres y mujeres, de géneros diversos, de múltiples

franjas etarias, que se vinculan a partir de lazos consanguíneos y/o sociales, que interactúan, que se ligan en un entramado cultural.

Ezequiel Ander Egg, en *Metodología y Práctica del Desarrollo de la Comunidad*, intenta explicar los alcances del concepto de comunidad y, en este intento, habla de los elementos que la componen. En relación a la población afirma:

> "Supone, como elemento más importante, un conjunto de personas que interaccionan, tienen relaciones y lazos comunes, comparten determinados intereses y participan de algún objetivo o función común. Por algunos de estos elementos, ese conjunto de personas se hace identificable, de modo que, en relación con ellas, se puede hablar o designar como: la comunidad de… (y en estos puntos suspensivos pueden utilizarse muchas y variadas adjetivaciones, según el caso)" (Ander Egg, 1998: 28).

En esta cita (que no incluye, como parte la comunidad, el tema de los conflictos y tensiones, que nosotros, sí desarrollaremos como elemento constitutivo de lo comunitario) aparece la idea de población como conjunto de personas vinculadas por algún lazo.

Parece una obviedad afirmar que es fundamental conocer en profundidad las características de la población con la que se trabajará, pero no son pocas las intervenciones que no logran sus objetivos (muchas veces generando más perjuicios que beneficios) por desconocer o conocerlas solo parcialmente.

Seguramente al hablar de la necesidad de conocer, en profundidad, la población aparecen algunos interrogantes vinculados al alcance, a los límites de este conocimiento; es decir, si vamos a trabajar con la población que asiste a un Centro Comunitario, de la comunidad del Barrio de los Piletones (villa Soldatti), ¿a quién debemos conocer? ¿A la población, que forma parte de y asiste al Centro Comunitario? ¿A la población de los alrededores del Centro Comunitario? ¿A la población que conforma el barrio Los Piletones?

La respuesta no es sencilla porque depende de múltiples factores y de la disponibilidad de recursos (de tiempo, humanos, técnicos, financieros, etc.), por ello evitamos las formas prescriptivas, pero indudablemente que cuanto más profundos, integradores y abarcativos sean nuestros conocimientos sobre la población total, mayores posibilidades tendremos de diseñar acciones y

políticas de desarrollo local e integral.

Marco Marchioni sostiene que el conocimiento de la población, en cuanto conforma una comunidad, interesa desde tres perspectivas: 1) desde la historia demográfica reciente; 2) desde la dimensión estadística; 3) desde la perspectiva social y sociológica. Nos parece interesante señalar algunas cuestiones de la segunda perspectiva ya que la primera y la tercera serán desarrolladas a lo largo de otros tópicos de nuestro enfoque.

Dice Marchioni cuando explica la dimensión estadística:

> "Todos los datos cuantitativos que podamos recoger sobre la población de una comunidad nos interesan para trabajar en y con ella y para tener un conocimiento más adecuado de la realidad. Así que tendremos que tener datos sobre el número de habitantes, de hombres y mujeres, de adultos, de mayores, de jóvenes y niños; la población activa, sectores productivos, cuales son los niveles de instrucción (…) cualquier profesional sabe lo que necesita conocer para situarse en un determinado contexto (...)" (Marchioni, 1999: 91).

Marchioni expresa que no se requiere de ninguna herramienta sofisticada. En caso de no contar con registros estadísticos censales, ofrecidos por entes especializados, un profesional tendrá que construirlos a partir de técnicas de relevamientos más sencillos, sobre todo cuando hablamos de espacios microsociales.

La población, además de ser un elemento constitutivo de la comunidad, puede ser, al mismo tiempo, un aspecto que adquiere valor de "problema" o "demanda". Es decir, hay comunidades en las que la población joven emigra ante la ausencia de fuentes de trabajo, de institutos de educación superior que obliga a los más jóvenes hacia la búsqueda de nuevos escenarios, a otros territorios, otras comunidades. En estos casos el resultado es una población polarizada en franjas etarias, por ejemplo: de adultos y niños. Hay otras comunidades que reciben parejas jóvenes con muchos hijos, seducidos por la apertura de nuevas fuentes de trabajo y de adjudicación de nuevas viviendas. Esto produce un rápido crecimiento demográfico (no planificado) que trae, como **demanda,** la ampliación de los servicios de educación, salud, recreación.

Hay comunidades, de reciente fundación, originada por profesionales jóvenes que buscan un nuevo estilo de vida, alejándose de los grandes centros urbanos y que al constituirse, como población fundadora, se encuentran con la

ausencia de recursos humanos capacitados en oficios tradicionales (carpintería, plomería, gasista, electricista, mecánico).

7.3.3 Las demandas y las estrategias de resolución de las mismas.

Las demandas son un conjunto de cuestiones, vivenciadas, experimentadas, sentidas por la población (vecinos, grupos, organizaciones, instituciones movimientos) como “las necesidades”, “los problemas” a resolver. La demanda siempre es una construcción social y, como tal, está sujeta a las condiciones históricas del contexto espacio-temporal.

Esta noción de construcción social de la demanda, implica la existencia de factores objetivos y subjetivos, estructurales y coyunturales que la conforman (condiciones económicas y políticas micro y macro sociales, intereses de grupos y clases).

Existen demandas que se construyen como tales (indudablemente a partir de hechos concretos), pero muchas veces son sobredimensionadas a través de mecanismos discursivos que las generalizan y les otorgan un carácter prioritario, al mismo tiempo que ocultan e invisibilizan otras que podrían ser realmente relevantes y prioritarias en la agendas de algunas comunidades (por ejemplo, un barrio que carece de agua potable o frente a la presencia de industrias, que emanan sustancias tóxicas, solo se preocupa por la cuestión de la seguridad). Es preciso, por tanto, realizar una escucha atenta y trabajar en el análisis de lo que se percibe como demanda y su justificación.

Por otra parte, en la etapa del diagnóstico social y comunicacional, muchas veces, las demandas no aparecen claramente explícitas, no son manifiestas. Decimos que se hallan en estado de latencia y, en general, una eficaz tarea de indagación y análisis de los relatos de los actores de la comunidad u organización, permite hacerlas emerger y visibilizarlas.

Hemos citado el ejemplo de la contaminación, pero podríamos sumar a él: la ausencia de servicios de luz, de gas, de cloacas; la carencia de escuelas y centros de salud, la escasez de espacios públicos apropiados y de recreación, la seguridad, etcétera.

En nuestro campo de desempeño profesional, en nuestra tarea de

intervención en Comunicación Comunitaria, nos interesan las **demandas específicamente comunicacionales.** Una organización social puede hacer explícita la demanda vinculada a fortalecer el proceso de su comunicación interna, o a fortalecer su comunicación con la población destinataria y con otras organizaciones cercanas para conformar una red.

Hemos afirmado que muchas demandas son y permanecen, generalmente, en estado latente, no se hacen manifiestas, y nos parece que las demandas comunicacionales, en la vida de las organizaciones, pueden tener estas características. La cuestión de la comunicación no parece ocupar un lugar relevante en las agendas de temas de las organizaciones. Generalmente éstas, se sienten apremiadas por las urgencias (vinculadas a lo financiero, a la escasa participación, etc.) y no están entrenadas para pensar en la comunicación como un factor clave para su sustentabilidad y desarrollo. Este fenómeno constituye un desafío y abre perspectivas, que deben profundizarse en el desempeño profesional del Comunicador, con Orientación en Comunicación Comunitaria.

Es fundamental, desde nuestra mirada, pensar que, a partir y junto a las demandas comunitarias, existen proyectos comunitarios o conjuntos de estrategias, de acciones a corto, mediano y largo plazo en dirección a la resolución de las mismas, que surgen de las propias organizaciones comunitarias.

Nos parece relevante señalar que las estrategias, los proyectos de resolución de las demandas comunitarias, no siempre, tienen origen exógeno. Por el contrario, surgen y, en muchos casos, antes e independientemente de las intervenciones externas. Es decir, los actores sociales son los primeros en organizarse para dar origen a debates y planificar acciones que resuelvan las dificultades y los problemas que les afectan.

La intervención externa debe conocer estas experiencias previas, partir de ellas, articular con ellas y sumarse, aportando los conocimientos técnicos específicos del campo comunicacional.

Entonces en la búsqueda de las estrategias de resolución de sus demandas toda comunidad cuenta con una pluralidad de recursos.

7.3.4 Los recursos.

Podríamos decir que éstos son los insumos, las herramientas, las capacidades, el capital social disponible, en síntesis las fortalezas para generar las respuestas satisfactorias a los problemas. Al hacer referencia a “los recursos” con los que cuenta una comunidad, queremos expresar que los hay de distintos tipos:

a) Las organizaciones sociales de la comunidad: Sociedades de fomento, clubes, bibliotecas populares, cooperativas, ONG, Centros culturales, entre otros.

b) Los medios de comunicación locales: periódicos y revistas zonales, radios comunitarias, emprendimientos de TV comunitaria.

c) Organismos del estado Municipal, Provincial, Nacional; Escuelas, Universidades, Hospitales, Centros de Gestión y Participación, Defensoría del Pueblo, Consejos Deliberantes.

d) Asociaciones de profesionales: abogados, contadores, sociólogos, médicos, psicólogos...

e) Empresas y comercios: grandes empresas, PYMES, cámaras de industria, cámaras de comercio

f) Instituciones confesionales: Iglesias, colegios parroquiales...

g) Movimientos culturales: grupos de artistas locales, centros culturales, talleres, polideportivos.

h) Organismos de seguridad: juzgados, policías, bomberos.

i) También podemos pensar como recursos de la comunidad las experiencias y los saberes propios con los que cuentan algunas organizaciones en temas específicos, habilidad en las tareas de gestión, en sus cuadros militantes, en la formulación de proyectos, en la implementación de propuestas para resolver los problemas, en el conocimiento profundo del territorio y sus organizaciones.

Estos recursos aquí citados permiten pensar en una pluralidad de apoyos que van desde los aspectos económicos-financieros a los de carácter

técnico, político, de asesoramiento en cuestiones específicas, de difusión y visibilidad, de experiencias, que aportan conocimientos claves sobre las historias e identidades comunitarias, que no deben ser desconocidas a la hora de armar el proyecto de intervención y su implementación.

7.3.5 Historias e Identidades.

La comunidad es también historia e identidad. Ambas dimensiones tienen características complejas. Hay comunidades territoriales, que tienen una extensa historia barrial, desarrollada en el tiempo y que se ha mantenido más o menos estable con el paso de los tiempos. Nos referimos a esas comunidades en la que los vecinos actuales son hijos, nietos y bisnietos de generaciones casi fundadoras y originarias de esos barrios.

Muchos barrios de la Capital Federal, del Conurbano Bonaerense, muchas ciudades y pueblos del interior, mantienen estas características de homogeneidad y estabilidad de historia e identidad. Los primeros en llegar a estos barrios han sido bisabuelos o tatarabuelos y los que hoy son adultos pueden aún recordar y relatar las historias de estos viejos pioneros. Todos conocen las escuelas en las que se han educado por generaciones, los clubes con sus rivalidades y simpatías, las fiestas patronales, las procesiones, los rituales cívicos y festividades patrias con actos tradicionales, los actores políticos relevantes, los empresarios exitosos y sus comportamientos, los comerciantes, el viejo diario del barrio, la FM local, los personajes típicos, protagonistas de múltiples anécdotas siempre presentes en el imaginario colectivo. Nos referimos con esto a la idea de historia como un proceso de construcción en el tiempo y de hechos que se conservan, transmiten a partir de diferentes formas (escritas en documentos, orales, vivenciales) y que comparten, como patrimonio común, los miembros de la comunidad en general.

Otras comunidades, por el contrario, fueron llegando y se fueron afincando en el territorio en los últimos veinte o treinta años, a partir de diversas y sucesivas olas inmigratorias, procedentes de zonas de nuestro país y de países limítrofes. Estas comunidades, formadas recientemente, presentan una policromía en la constitución de sus historias y sus identidades.

Barrios de la ciudad de Buenos Aires, del conurbano bonaerense, de ciudades y pueblos del interior en los que, al crearse parques industriales, zonas de explotación minera, planes de vivienda, loteos y adjudicación de parcelas, tomas de tierra, reciben en forma abrupta un caudal de población oriunda de diversos puntos y portadoras de historias y culturas originarias, las cuales dan lugar al surgimiento de un complejo proceso de sincretismos, de juego de inclusión-exclusión, de tensiones de integración-segregación, estigmatizaciones, estereotipos, xenofobias, etc. En estos casos es interesante reflexionar cómo se construye una comunidad y qué sentido adquiere este concepto en tales circunstancias.

Aquí es donde adquiere relevancia la observación (ya formulada) sobre el hecho de que en un mismo territorio geográfico coexisten varias comunidades que vienen de historias e identidades (culturales, lingüísticas, religiosas) diversas, de experiencias previas de desarraigo, de luchas y portando costumbres, tradiciones, dialectos, estilos musicales, prácticas religiosas y concepciones acerca de lo temporal, tipos de vínculos y de relación familiar, consumos culturales, modalidades en su relación con el trabajo, forma de educar a sus hijos, modos de comunicarse y expresarse, tipos distintos de organización de la comunidad, etcétera.

En *La intervención en lo Social*, su autor, Alfredo Carballeda, al referirse a la identidad afirma:

> "En definitiva la dirección de la intervención se orienta hacia la cuestión de la identidad como un elemento articulador de la problemática de la integración. Así, la identidad, desde una perspectiva social, se expresa en forma contextual, o sea, se inscribe en un escenario que tiene una serie de connotaciones: es territorial, lingüística, familiar, histórica, religiosa, etc. La identidad se construye en la interacción, en la influencia mutua, en el espacio de la vida cotidiana; se elabora dentro de un sistema de símbolos" (Carballeda, 2002: 101).

Así presentada la cuestión de la diversidad, en lo que hace a las identidades, resulta más clara la afirmación sobre la comunidad como espacio complejo, multifacético, con pluralidad de intereses, que en muchos casos, pueden articularse, pero en otros, presentarse como antagónicos, atravesados siempre por el contexto macro político, social, económico, que los contiene y

los condiciona.

7.3.6 Los conflictos.

La idea de pluralidad de intereses permite pensar la comunidad como escenario de conflictos.

Es común, ya lo hemos señalado, que nos representemos a la comunidad como conjunto armónico de ciudadanos, dispuestos a comprometerse frente a problemas comunes, con solidaridades a flor de piel, capaces de resignar los intereses personales o sectoriales en pos del bien común, con plena disposición a la participación en proyectos colectivos, respetuosos de la diversidad, tolerantes y pluralistas frente a la presencia de lo "otro". Suscribimos a la idea de trabajar y de intervenir desde la Comunicación Comunitaria para fortalecer estas características que se observan en muchas organizaciones y comunidades, por un lado; y de construir gradual y progresivamente una comunidad cercana a esta representación, por el otro. Pero a partir de las experiencias de intervención, nos parece que es necesario hacer una descripción y conceptualización menos idílica de la comunidad real, que muchas veces hace invisible la presencia del conflicto.

Más aún, estas representaciones irreales e hiper optimistas, no solo ocultan la trama conflictiva de los vínculos reales entre los actores comunitarios, sino que obstaculizan la tarea de construir el conocimiento, un tipo de saber que se aproxime, a modo de diagnóstico, para intentar interpretar, comprender y actuar sobre la espesura, la densidad de la trama comunitaria.

7.3.7 Espacios de intensos flujos comunicacionales.

En toda comunidad existen una pluralidad de "espacios-lugares" en los que se encuentran y/o circulan con frecuencia y recurrencia muchos vecinos y grupos de la comunidad. Nos referimos a las "plazas", "las ferias" (de alimentos, de artesanos, de microemprendedores, de artículos viejos y usados, etc.), "los playones o potreros deportivos", "los polideportivos", que son visitados, transitados, recorridos y en donde la población de la comunidad se concentra para la compra, venta, intercambio, descanso, juego, baile,

recreación, esparcimiento. Estos espacios-lugares se convierten en escenarios de intensos procesos de comunicación espontánea. Los encuentros e intercambios que allí se producen, conforman un denso proceso de circulación de información variada (es decir los vecinos se enteran, discuten, acuerdan de cuestiones que van desde lo familiar, a cuestiones del contexto social vinculado con la salud, la educación, la seguridad, la gestión municipal, el INDEC…). Para cualquier intervención pero, en particular, para la intervención en lo comunicacional, resulta relevante poder identificar estos espacios porque serán estratégicos si se desea diseñar acciones de difusión, de convocatoria, de sensibilización, de participación, sobre los temas centrales a los que el proyecto se avoca.

Además de los espacios–lugares, distinguimos los "espacios-organizaciones", es decir, las entidades, instituciones de la comunidad que se han convertido en referentes y convocantes frente a temas particulares porque organizan encuentros culturales abiertos y plurales. Nos referimos a Centros Culturales, Radios Comunitarias, Centros Educativos Comunitarios, Centros de Desarrollo, Centros de Atención Familiar, Comedores, Centros de Colectividades, etc. Son organizaciones, que por su trayectoria, su compromiso con las necesidades reales, su transparencia y su dinamismo, se convierten en espacios de referencia para la comunidad y son convocantes. En ellas se producen verdaderos flujos comunicacionales y deben (como en el caso de los espacios-lugares) ser consideradas como claves para el desarrollo de proyectos y acciones comunicacionales.

En síntesis, hemos afirmado que la comunidad está compuesta por un entramado complejo de elementos como: **territorio, población, recursos, demandas y resolución de las mismas, historias e identidades, conflictos, espacios de intensos flujos comunicacionales.**

Cada uno de estos aspectos que conforman la comunidad son interdependientes y relacionales, es decir, el componente territorio puede ser al mismo tiempo demanda o recurso. Un recurso, por ejemplo, presencia de grandes industrias, puede ser una presencia favorable en términos de

oportunidad para elevar el nivel ocupacional y la capacitación de la población, pero puede, al mismo tiempo, convertirse en un problema-demanda, en tanto genera contaminación ambiental derivada de su proceso de producción industrial.

Nos parece fundamental insistir en estos aspectos paradojales, ambivalentes, que serán indudablemente generadores de tensiones y conflictos, y que tendrán como protagonistas a diversos miembros y organizaciones de la comunidad. Es imprescindible también desmontar, desarmar algunas conceptualizaciones sobre la comunidad, ya que la presentan como un todo homogéneo y armónico. Insistimos, la comunidad es un complejo en el que los actores sociales están, en general, integrados en organizaciones, grupos, instituciones; es decir, la socialización, la interacción, los vínculos no se dan en “la comunidad”, se operan a través de la participación y la pertenencia de los sujetos en estas formas de agrupación más reducidas, institucionalizadas, en las que cada individuo al mismo tiempo participa, pertenece y transita– desde el comienzo de su vida y a lo largo de ella– en varias instituciones/organizaciones al mismo tiempo.

Estas organizaciones (que forman parte de la comunidad) representan y expresan múltiples intereses (artísticos, culturales, gremiales, deportivos, religiosos, políticos, comunicacionales, sexuales, etc.), algunos de estos intereses son potencialmente articulables y capaces de integrarse en proyectos macros, y otros son irreconciliables y refractarios entre sí.

Allí, en estos espacios de socialización, de identificación y proyección, se incorporan “los sujetos” y allí, se activan, reafirman complementan, confrontan, resisten sus deseos, sus matrices de aprendizaje, sus marcos referenciales con los de otros sujetos del grupo. Es importante repensar y reflexionar acerca de este proceso en el que es imposible pensar al individuo sin su referencia a lo social, pero también es valioso entender que lo social no licua, no borra la dimensión subjetiva de los individuos. Transitar, formar parte, integrarse en la comunidad implica asumir la presencia de la tensión y el conflicto.

Prof. Oscar Magarola

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO, A. - CATINO, M. (compiladores), *Politicidad, comunicación, y territorio*, Buenos Aires. UNQUI, 2009.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y Aparatos Ideológicos de estado,* Buenos

Aires, Nueva Visión, 1988.

- ANDER-EGG, E. *Metodología y Práctica del Desarrollo de la Comunidad*.Buenos Aires, Lumen-Humanitas, 1998.
- ARGUMENDO, Alcira, *Los silencios y las voces en América Latina, Buenos Aires, Del pensamiento nacional*, 2006.

  ARPINI, A.-JALIF DE BERTRANOU, C., *Diversidad e integración en nuestra América*, Buenos Aires, Biblos, 2010.
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- BERRIGAN, Frances, *La comunicación Comunitaria. Cometidos de los medios de comunicación comunitaria en el desarrollo*, Unesco, UNESCO, 1981.
- CARBALLEDA, Alfredo. *La intervención en lo Social*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- _____, en "La intervención en lo social, las problemáticas sociales complejas y las políticas públicas" en *Margen. Periódico de Trabajo Social y Ciencias Sociales*. Edición digital, Nº 48, Verano 2008. Recuperado de: http://www.margen.org/suscri/margen48/carbal.html. [Consulta: 5 de Mayo de 2014].
- CARDOSO, F- FALETTO, E., *Dependencia y desarrollo en América latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1969.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquet, 1999, Vol. I y Vol. II.
- "Ciencias de la Comunicación en la UBA: entre la formación y la crisis de mercado" (Redacción) en *Revista Causas y Azares*, Buenos Aires, año 2, nº3, Primavera 1995.

  "Comunicación y capitalismo" (Redacción) en *Revista Causas y Azares*, Nº 3, 1995.
- COOCKE, John William, *Correspondencia Perón-Coocke II*, Buenos Aires. Granica editor, 1973.
- DE MORAES, D. *La cruzada de los medios en América latina*, Buenos

Aires Paidós, 2011.

- DE PIERO, Sergio, *Organizaciones de la Sociedad Civil. Tensiones de una agenda en construcción*, Buenos Aires, Paidós, Tramas Sociales, 2005.
- "Democracia, medios y sociedad: 'nuevas' incertidumbres para América Latina" (Editorial) en Revista *Causas y Azares*, Buenos Aires, Nº 5, Otoño 1997.
- *Documentos Finales de Medellín*, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Buenos Aires, Ediciones Paulinas. Septiembre 1968.
- DORFMAN, Ariel y MATTELART, Armand. *Para leer al Pato* Donald, Mexico DF, Siglo XXI, 1972.

DUSSEL, E. *Para una política de la liberación,* Buenos Aires, Gorla, 2012.

- "Entrevista con Armanda Mattelart. Intelectuales, comunicación y cultura: entre la gerencia global y la recuperación de la crítica" (Editorial) en Revista *Causas y Azares*, Buenos Aires, Nº 4, Invierno 1996.
- "Entrevista a Heriberto Muraro" en Revista *Mapa Nocturno*, Buenos Aires, 1992.
- ENZETTI, Daniel, "Radios Comunitarias: otra comunicación" en *Medios y Dictadura*, Buenos Aires, editado por FM La Tribu, 2003.
- FESTA, Regina, *Movimiento sociales, comunicación popular y alternativa*. Primera Parte, Buenos Aires, Paulinas, 1986.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogía del Oprimido*, México DF, Siglo XXI, 2002.
- FUENTES NAVARRO, Raúl, "Pensar la comunicación desde la cultura" en *Renglones*, Nº 11, Guadalajara, ITESO, agosto de 1988.
- _____, "Campo académico de la comunicación. Desafíos para la construcción del futuro" en *Signo y Pensamiento,* Nº 31, 1997.
- GIUNTA, Andrea, *Vanguardia, internacionalismo y política: arte argentino en los años sesenta*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- GRAMSCI, Antonio, *Antología* (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), Biblioteca del Pensamiento Socialista, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2009.

- GRIMSON, Alejandro y VARELA, Mirta. *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre la televisión*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- GUMUCIO DAGRÓN, Alfonso, *Haciendo Olas. Historias de comunicación participativa para el cambio social.* Informe para la Fundación Rockefeller, Nueva York, Fundación Rockefeller, 2001.
- HARNECKER, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- HERNÁNDEZ ARREGUI, J.J. *Nacionalismo y liberación*, Buenos Aires, Peña Lillo-Continente, 2004.
- _____ *Imperialismo y Cultura*, Buenos Aires, Peña Lillo-Continente, 2005.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, T. *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1971.
- ILLICH, Iván y otros. *Un mundo sin escuelas*, México DF, Nueva edición, 1985.
- KEJVAL, Larisa, *Truchas. Los proyectos político-culturales de las radios comunitarias, alternativas y populares*. Buenos aires. Prometeo, 2009.
- KOROL, Claudia, "La subjetividad herida, la comunicación y la resistencia cultural", en *Medios y Dictadura*, Buenos Aires, editado por FM La Tribu, 2006.

  LADDAGA, R. *Estética de la emergencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- LAMAS, Ernesto, "Las Radios de Nuevo Tipo: 'La estética sin la ética no sirve para nada'. Encuentro con José Ignacio Lopez Vigil" en *Revista Causas y Azares,* Nº 5, Otoño 1997.
- MAGAROLA, Oscar, *Aproximaciones al fenómeno de la Comunicación Comunitaria*, Apunte de cátedra, Buenos Aires, UNLAM, 2005.
- MALBRÁN, C. *La radio como herramienta pedagógica*, Buenos Aires, Corregidor, 2010.
- MARCHIONI, Marco, *Planificación Social y organización de la comunidad. Alternativas avanzadas a la crisis*, Madrid, Editorial Popular, 1999.
- MARCUSE, Herbert, *Cultura y sociedad. Acerca del carácter afirmativo*

de la cultura, Buenos Aires, El Cuenco del Plata, 1967.

- MARTINEZ TERRERO, J. Comunicación grupal liberadora, Buenos Aires. Paulinas, 1986.
- MARX, Karl, *La ideología alemana,* Parte I, sección A, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958.

  MATTELART, A., *Para un análisis de las prácticas de comunicación popular*, Buenos Aires, Rio suena, 2011.
- MENDEZ, Silvia; Marcelo Vargas; Cora Gamarnik; Alicia Mendez y Evangelina Margiolakis; "Orientaciones terminales: Notas para una discusión" en *Revista Causas y Azares*, Buenos Aires, Nº 3, Primavera 1995.
- MICHI, N., *Movimientos campesinos y educación. El movimiento de los trabajadores rurales sin tierra y el movimiento campesino de Santiago del Estero-VC*, Buenos Aires, El Colectivo, 2010.
- NÚÑEZ, Rodolfo, "Redes sociales: Del rol estático a la posición dinámica en el desarrollo de las prácticas del trabajador social. Aportes de las prácticas de intervención en redes sociales*" en Boletín electrónico Surá, Escuela de trabajo social, universidad de Costa Rica, Costa Rica, Nº 68, Marzo 2002. Recuperado de: http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/sura/sura-0068.pdf. [Consulta: 07 de Abril de 2014].*
- PASQUALI, Antonio. *Comprender la comunicación, Buenos Aires,* Monte Avila, 1970.
- PRIETO CASTILLO, Daniel, *Comunicación, Universidad y Desarrollo*, La Plata, PLANGESCO, 2000.
- PUIGGRÓS, R., *Pueblo y oligarquía*, Buenos Aires, Galerna, 2006.
- _____, *Las izquierdas y el problema Nacional*, Buenos Aires, Galerna. 2006.
- PULLEIRO, A., *La radio alternativa en América Latina. Debates y desplazamientos en la década de 1990.*, Buenos Aires, Coop. El río suena, 2012.
- RIVERA, Jorge, *La Investigación en Comunicación Social en la Argentina*, Buenos Aires, Punto Sur, 1987.

- RODRIGUEZ ESPERÓN, Carlos y LAMAS, Ernesto, “Comunicación alternativa: encuentros y desencuentros”, en *Revista Causas y Azares*, Buenos Aires, Nº 3, 1995.
- SEL, Susana (compiladora), La comunicación mediatizada: *hegemonías, alternatividades, soberanías*, Buenos Aires, Clacso, 2009.
- VINELLI, N. y RODRIGUEZ ESPERÓN, C., *Contrainformación*, Buenos Aires, Continente, 2004.
- WILLIAMS, Raymond, *Marxismo y Literatura*, Península, Barcelona, 2000.